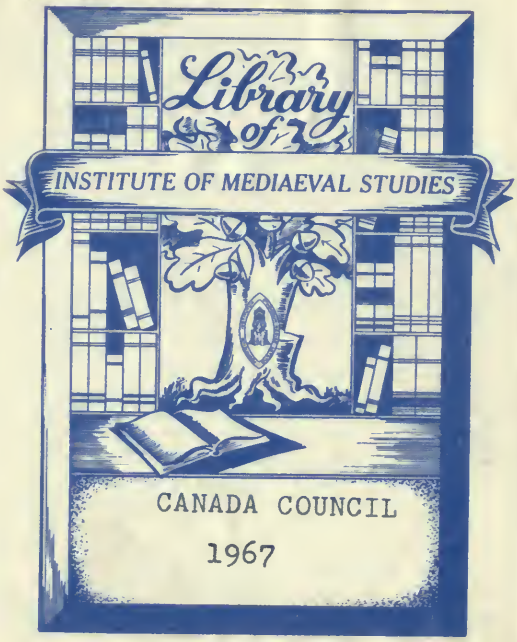
Does Not Circulate


Library of
INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
CANADA COUNCIL
1967

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ÉCHOS D'ORIENT

ÉCHOS D'ORIENT

Revue bimestrielle

DE THÉOLOGIE, DE DROIT CANONIQUE,
DE LITURGIE, D'ARCHÉOLOGIE, D'HISTOIRE
ET DE GÉOGRAPHIE ORIENTALES

Tome XIV — Année 1911

PARIS
5, RUE BAYARD, 5

The Institute of Mediaeval Studies
JUL 21 1961
LIBRARY
Toronto

v. 14 (1911)

LETTRE DE S. S. PIE X
AUX DÉLÉGUÉS APOSTOLIQUES EN ORIENT

VENERABILIBUS FRATRIBUS ARCHIEPISCOPIS DELEGATIS APOSTOLICIS BYZANTII, IN GRÆCIA, IN ÆGYPTO, IN MESOPOTAMIA, IN PERSIA, IN SYRIA ET IN INDIIS ORIENTALIBUS CONSIDENTIBUS

PIUS PP. X

VENERABILES FRATRES,
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Ex quo, nono labente sæculo, Orientis gentes ab unitate Ecclesiæ catholicæ cœperunt avelli, vix dici potest quantum a viris sanctis adlaboratum sit, ut dissidentes fratres ad ejus gremium revocarentur. Præ ceteris vero Summi Pontifices, Decessores Nostri, pro eo quo fungebantur munere, fidem et unitatem ecclesiasticam tuendi, nil intentatum reliquerunt, ut qua paternis adhortationibus, qua publicis legationibus, qua solemnibus consiliis, funestissimum dissidium tolleretur, quod Occidenti quidem in mœrorem cessit, Orienti vero grave intulit damnum. Hujus sollicitudinis testes sunt, ut paucos tantum recenseamus, Gregorius IX, Innocentius IV, Clemens IV, Gregorius X, Eugenius IV, Gregorius XIII et Benedictus XIV (1). Sed neminem latet, quanto animi sui studio nuperrimo tempore Decessor Noster felicis recordationis Leo XIII Orientis gentes invitaverit ut Ecclesiæ Romanæ iterum consociarentur. « Nos quidem certe (inquit) (2), pervetusta Orientis gloria, et in omne genus homi-

(1) Const. *Nuper ad nos* 16 Mart. 1743, aliam fidei professionem Orientalibus præscribit.

(2) Allocutio *Si fuit in re*, 13 déc. 1880, ad S. R. E. Card., in Æd. Vat.; Act., vol. II, p. 179; cf. etiam Ep. Ap. *Præclara gratulationis*, 20 Jun. 1894; Act., vol. XIV, p. 195.

A NOS VÉNÉRABLES FRÈRES LES ARCHEVÊQUES DÉLÉGUÉS APOSTOLIQUES, RÉSIDANT A CONSTANTINOPLE, EN GRÈCE, EN ÉGYPTE, EN MÉSOPOTAMIE, EN PERSE, EN SYRIE ET AUX INDES ORIENTALES

PIE X, PAPE

VÉNÉRABLES FRÈRES,
SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE

Depuis le jour où, au déclin du IXe siècle, les nations de l'Orient ont commencé à être arrachées à l'unité de l'Eglise catholique, il est difficile de dire la quantité d'efforts qui ont été faits par de saints personnages en vue de ramener dans le sein de cette Eglise les frères dissidents. En tête de tous les autres, les Souverains Pontifes, Nos Prédécesseurs, en vertu de la charge qu'ils remplissaient de défendre la foi et l'unité ecclésiastique, n'ont omis aucune tentative pour mettre fin, soit par de paternelles exhortations, soit par des délégations officielles, soit par des conciles solennels, au très funeste schisme qui a été pour l'Occident un grand chagrin et a causé à l'Orient un grave dommage. Ils sont témoins de cette sollicitude, pour n'en citer que quelques-uns, les Grégoire IX, les Innocent IV, les Clément IV, les Grégoire X, les Eugène IV, les Grégoire XIII et les Benoît XIV (1). Mais personne n'ignore avec quel généreux empressement, en ces derniers temps. Notre Prédécesseur, d'heureuse mémoire, Léon XIII, a invité les nations de l'Orient à s'unir de nouveau à l'Eglise romaine. « Pour Nous, dit-il (2), c'est un fait certain que le souvenir même

(1) La Constitution *Nuper ad nos* du 16 mars 1743 prescrit une profession de foi spéciale aux Orientaux.

(2) Allocution *Si fuit in re*, 13 déc. 1880, aux cardinaux; *Acta*, t. II, p. 179. Voir aussi les Lettres apostoliques *Præclara gratulationis* du 20 juin 1894; *Acta*, t. XIV, p. 195.

num fama meritorum ipsa recordatione delectat. Ibi enim salutis humani generis incunabula, et christianæ sapientiæ primordia; illinc omnium beneficiorum, quæ una cum sacro Evangelio accepimus, velut abundantissimus amnis in Occidentem influxit..... Atque hæc Nobiscum in animo considerantes, nihil tam cupimus atque optamus, quam dare operam, ut Oriente toto majorum virtus et magnitudo reviviscat. Eoque magis, quod illic humanorum eventuum is volvitur cursus, ut indicia identidem appareant, quæ spem portendant, Orientis populos, ab Ecclesiæ Romanæ sinu tam diuturno tempore dissociatos, cum eadem aliquando in gratiam, aspirante Deo, redituros. »

Nec minori sane desiderio Nos ipsi, Ven. Fratres, quod probe nostis, tenemur ut cito dies illucescat, tot anxiis sanctorum virorum votis exoptatus, quo penitus a fundamentis subvertatur murus ille, qui duos jamdiu dividit populos, atque his uno fidei et caritatis amplexu permixtis, pax invocata tandem aliquando refloreat, fiatque *unum ovile et unus pastor* (1).

Nobis tamen hæc animo revolventibus, gravis mœroris occasionem nuperrime præbuit scriptum aliquod, in recens condito diario « Roma e l'Oriente » evulgatum, cui titulus « Pensées sur la question de l'union des Eglises ». Enimvero tot iisque tam gravibus erroribus, non modo theologicis, verum etiam historicis, scriptum illud scatet, ut vix possit major cumulus paucioribus paginis contineri.

Nimirum, ibi non minus temere quam falso huic opinioni fit aditus dogma de processione Spiritus Sancti a Filio haudquaquam ex ipsis Evangelii verbis profluere, aut antiquorum Patrum fide comprobari; — pariter imprudentissime in dubium revocatur, utrum sacra de Purgatorio ac de Immaculata Beatæ Mariæ Conceptione dogmata a sanctis viris priorum sæculorum agnita fuerint; — cum

(1) *Joan.* x, 16.

de la très antique gloire de l'Orient et la renommée des services rendus par lui à l'humanité nous est un charme. Là, en effet, est le berceau du salut du genre humain; là sont les origines de la sagesse chrétienne; c'est de là que, comme un fleuve très abondant, s'est déversé sur l'Occident le flot de tous les bienfaits que nous avons reçus avec le saint Evangile.....

» En livrant Notre esprit à ces considérations, Nous ne désirons et ne souhaitons rien tant que de donner Nos soins à ce que par tout l'Orient revive la vertu et la grandeur des ancêtres. Et cela, d'autant plus que le cours des événements humains y laisse apparaître de temps en temps des indices de nature à faire espérer que les peuples de l'Orient, séparés pendant longtemps du sein de l'Eglise romaine, se réconcilieront un jour, s'il plaît à Dieu, avec elle. »

Il n'est, certes, pas moindre, vous le savez bien, Vénérables Frères, Notre désir qui Nous fait souhaiter de voir bientôt luire le jour, objet des vœux anxieux de tant de saints personnages, où tombera tout à fait définitivement le mur qui, depuis longtemps, sépare les deux peuples, où, enlacés dans l'unique embrassement de la foi et de la charité, ils verront enfin refleurir la paix tant implorée, et où il n'y aura plus *qu'un seul bercail et un seul pasteur* (1).

Nous étions sous l'impression de ces sentiments lorsque naguère, dans une revue de fondation récente, *Roma e l'Oriente*, parut un article qui Nous causa un grand chagrin. Il avait pour titre : « Pensées sur la question de l'union des Eglises. » Cet écrit fourmille de tant et de si graves erreurs théologiques, et même historiques, qu'il était difficile d'en accumuler davantage en moins de pages.

On y admet, avec autant de témérité que de fausseté, l'opinion que le dogme de la procession du Saint-Esprit *a Filio* ne découle nullement des paroles mêmes de l'Evangile et n'a pas d'appui dans la foi des anciens Pères; c'est de même avec une très grande imprudence qu'on met en doute la question de savoir si les dogmes sacrés du Purgatoire et de l'Immaculée Conception ont été reconnus par les saints des siècles antérieurs. Venant à parler de la

(1) *Joan.* x, 16.

vero de Ecclesiæ constitutione incidit sermo, primo renovatur error a Decessore Nostro Innocentio X (1) jamdiu damnatus, quo suadetur S. Paulum haberi tamquam fratrem omnino parem S. Petro, — deinde non minori falsitate injicitur persuasio, Ecclesiam catholicam non fuisse primis sæculis principatum unius, hoc est monarchiam ; aut primatum Ecclesiæ Romanæ nullis validis argumentis inniti. — Sed nec ibidem intacta relinquitur catholica doctrina de Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento, cum præfracte docetur, sententiam suscipi posse, quæ tenet apud Græcos verba consecratoria effectum non sortiri, nisi jam prolata oratione illa quam « epiclesim » vocant, cum tamen compertum sit Ecclesiæ minime competere jus circa ipsam sacramentorum substantiam quidpiam innovandi; — cui haudminus absonum est, validam habendam esse Confirmationem a quovis presbytero collatam (2.)

Vel ex hoc errorum summario, quibus refertum est illud scriptum, facile intelligitis, Venerabiles Fratres, gravissimum offendiculum omnibus ipsum perlegentibus allatum fuisse, et Nos ipsos magnopere obstupuisse, catholicam doctrinam, non obtectis verbis adeo procaciter perverti, pluraque ad historiam spectantia, de causis orientalis schismatis, a vero audacter nimis detorqueri. Ac primum quidem falso in crimen vocantur sanctissimi Pontifices Nicolaus I et Leo IX, quasi magna dissensionis pars illius debeatur superbiæ et ambitioni, hujus vero acribus objurgationibus; perinde ac si prioris vigor apostolicus in sacrosanctis juribus tuendis superbiæ sit tribuendus; alterius autem sedulitas in coercendis improbis vocari velit crudelitas. Historiæ quoque jura conculcantur cum sacræ illæ expeditiones, quas cruciatas vocant tamquam

(1) Decret. Congr. gen. S. R. et U. Inquis., 24 Jan. 1647.

(2) Cf. Bened. XIV, Constitut. *Etsi pastoralis*, pro Italo-græcis, 26 Maii 1742, ubi dicit irritam nunc fore confirmationem a simplici presbytero latino ex sola episcopi delegatione collatam.

constitution de l'Eglise, on renouvelle d'abord une erreur condamnée depuis longtemps par Notre prédécesseur Innocent X (1), à savoir que saint Paul aurait été considéré comme un frère absolument égal à saint Pierre; puis, non moins faussement, on invite à croire que l'Eglise primitive ne connaissait pas la primauté d'un seul chef, la monarchie; que la suprématie de l'Eglise romaine ne se fonde pas sur des arguments valables. On n'y laisse pas même intacte la doctrine catholique sur l'Eucharistie, quand on enseigne péremptoirement qu'on peut adopter l'opinion que, chez les Grecs, les paroles consécratoires n'ont d'effet qu'après la prière appelée épiclèse, alors qu'on sait bien que l'Eglise n'a le droit de rien innover pour ce qui touche à la substance des sacrements, et il ne lui répugne pas moins de déclarer valide la Confirmation administrée par n'importe quel prêtre (2).

Par ce simple résumé des erreurs dont cet écrit est rempli, vous comprendrez facilement, Vénérables Frères, qu'il ait été pour tous ceux qui l'ont lu un très grave scandale, et que Nous-même ayons été extrêmement surpris d'y voir la doctrine catholique si nettement et si impertinemment dénaturée, en même temps que divers points relatifs à l'histoire du schisme oriental si hardiment faussés.

C'est une erreur que d'accuser les très saints pontifes Nicolas Ier et Léon IX d'avoir pour une grande part provoqué la dissension, le premier par son orgueil et son ambition, le second par la violence de ses récriminations, comme s'il fallait attribuer à l'orgueil la vigueur apostolique du premier dans la défense de droits sacrosaints, et appeler cruauté le zèle du second à réprimer le mal. C'est également fouler aux pieds les droits de l'histoire que de traiter comme des brigandages ces saintes expéditions qu'on appelle les croisades, ou encore, ce qui est plus grave, d'imputer au

(1) Décret de la Congrégation générale du Saint-Office, 24 janvier 1647.

(2) Cf. Benoît XIV, Constitution *Etsi pastoralis*, pour les Italo-Grecs, 26 mai 1742, où il déclare invalide la confirmation conférée par un simple prêtre latin en vertu de la seule délégation de l'évêque.

latrocinia traducuntur; aut cum, quod etiam gravius est, Romani Pontifices incusantur, quasi studium, quo conati sunt Orientis gentes ad conjunctionem cum Ecclesia Romana vocare, dominandi cupiditati sit adscribendum, non apostolicæ sollicitudini pascendi Christi gregis.

Nec stuporem addidit levem quod in eodem scripto adseritur, Grœcos Florentiæ a Latinis coactos fuisse ut unitati subscriberent, aut eosdem argumentis falsis inductos, ut dogma de processione Spiritus Sancti etiam a Filio susciperent. Quin etiam eo usque proceditur, ut historiæ juribus conculcatis, in dubium revocetur, utrum Generalia Concilia, quæ post Græcorum dissensionem celebrata sunt, hoc est ab octavo usque ad Vaticanum, tamquam œcumenica vere sint habenda; unde hybridæ cujusdam unitatis ratio proponitur, id solum ab utraque Ecclesia deinceps agnoscendum tamquam legitimum, quod commune patrimonium fuerit ante discessionem, ceteris, tamquam supervacaneis et forte spuriis additamentis, alto silentio pressis.

Hæc vobis, Venerabiles Fratres, significanda duximus, non solum ut sciatis memoratas propositiones atque sententias falsas, temerarias, a fide catholica alienas a Nobis reprobari, sed etiam ut quantum in vobis est, a populis vigilantiæ vestræ commissis tam diram luem propulsare conemini, omnes adhortando, ut in accepta doctrina permaneant, neve alteri unquam consentiant, licet..... *angelus de cœlo evangelizet* (1). Simul tamen enixe oramus, ut eos persuasos faciatis, nihil Nobis antiquius esse, quam ut omnes bonæ voluntatis homines vires indefesse exerant, quo concupita unitas citius obtineatur, ut in una fidei catholicæ professione, sub uno pastore summo adunentur, quas discordia dispersas retinet oves. Quod facilius quidem continget, si ad Spiritum Sanctum Paraclitum, qui « non est dissensionis Deus, sed pacis » (2),

(1) *Gal.* I, 8.
(2) *I Cor.* XIV, 33.

désir de domination plutôt qu'à la préoccupation apostolique de nourrir le troupeau du Christ, le zèle et les efforts des Pontifes romains pour la réunion des Eglises.

Nous n'avons pas été, non plus, légèrement stupéfait de lire dans ce même écrit l'assertion que les Grecs à Florence ont été contraints par les Latins de souscrire à l'unité, ou qu'ils ont été amenés par de faux arguments à accepter le dogme de la procession du Saint-Esprit. On va même, dans ce mépris des lois de l'histoire, jusqu'à émettre des doutes sur le caractère œcuménique des conciles généraux qui ont été tenus depuis le schisme grec, c'est-à-dire du VIIIe concile œcuménique jusqu'à celui du Vatican. Tout cela pour conclure à un projet d'unité hybride, d'après lequel ne serait désormais reconnu légitime par les deux Eglises que ce qui était leur patrimoine commun avant le schisme. Pour le reste, on le tiendrait dans un silence profond, comme des additions peut-être illégitimes, en tout cas superflues.

Nous avons cru devoir, Vénérables Frères, porter ce qui précède à votre connaissance, non seulement pour que vous sachiez que les propositions précitées. Nous les réprouvons comme fausses, téméraires, étrangères à la foi catholique, mais aussi afin que, autant qu'il est en votre pouvoir, vous vous efforciez d'écarter des peuples qui sont confiés à votre vigilance un fléau si pernicieux, en exhortant tous les catholiques à demeurer fermes dans la doctrine reçue et à n'adhérer à aucune autre, « fût-elle annoncée par un ange du ciel » (1). En même temps, Nous vous conjurons avec instance de les bien persuader que Nous n'avons rien tant à cœur que de voir tous les hommes de bonne volonté travailler inlassablement à obtenir au plus tôt l'unité si désirée, afin que les brebis dispersées par la dissension se réunissent dans une même profession de foi catholique, sous un seul Pasteur suprême. Ce résultat, nous l'obtiendrons plus facilement si nous multiplions les prières à l'Esprit-Saint qui « est un Dieu de paix et non pas de discorde (2) ». Ainsi se réalisera le vœu que le

(1) *Gal.* I, 8.
(2) *I Cor.* XIV, 33.

fervidæ ingeminentur preces; inde enim fiet ut Christi votum impleatur, quod ante subeundos extremos cruciatus cum gemitibus expressit (1): « Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te; ut et ipsi in nobis unum sint. »

Denique hoc omnes in animum inducant suum, incassum omnino in hoc opere adlaborari, nisi imprimis recta et integra fides catholica retineatur, qualis in Sacra Scriptura, Patrum traditione, Ecclesiæ consensu, Conciliis Generalibus, ac Summorum Pontificum decretis est tradita et consecrata. Pergant igitur quotquot contendunt causam tueri unitatis: pergant fidei galea induti, anchoram spei tenentes, caritatis igne succensi, sedulam in hoc divinissimo negotio navare operam; et pacis auctor atque amator Deus, cujus in potestate posita sunt tempora et momenta (2), diem accelerabit, quo Orientis gentes ad catholicam unitatem exultantes sint redituræ, atque huic Apostolicæ Sedi conjunctæ, depulsis erroribus, salutis æternæ portum ingressuræ.

Has Nostras litteras, Venerabiles Fratres, in linguam vernaculam regionis unicuique vestrum concreditæ diligenter translatas evulgare curabitis. Dum porro vos certiores facere gaudemus, dilectum auctorem scripti inconsiderate, sed bona fide ab ipso elucubrati, sincere et ex corde coram Nobis adhæsisse doctrinis in hac epistola expositis, et cuncta quæ Sancta Sedes Apostolica docet, rejicit et condemnat, et ipsum, Deo adjuvante, usque ad ultimum vitæ finem docere, rejicere et condemnare esse paratum, divinorum auspicem munerum, Nostræque benevolentiæ testem Apostolicam Benedictionem Vobis peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die XXVI Decembris, anno MCMX, Pontificatus Nostri octavo.

PIUS PP. X.

(1) *Joan.* XVII, 21.
(2) *Act.* I, 7.

Christ exprimait avec des gémissements avant de subir les derniers tourments (1) : « Qu'ils soient un, mon Père, comme vous êtes en moi et moi en vous; qu'ils soient, eux aussi, un en nous. »

Enfin, que tous se pénètrent bien de cette idée qu'on ferait œuvre absolument vaine si d'abord on ne maintenait fidèle et entière la foi catholique, telle qu'elle a été transmise et consacrée dans la Sainte Ecriture, la tradition des Pères, le consentement de l'Eglise, les conciles généraux et les décrets des Souverains Pontifes. Courage donc à tous ceux qui ont à cœur de défendre la cause de l'unité; revêtus du casque de la foi, tenant fermement l'ancre de l'espérance, embrasés du feu de la charité, qu'ils travaillent de tout leur zèle à cette tâche toute divine. Et Dieu, père et ami de la paix, maître des temps et des heures (2), hâtera le jour où les peuples d'Orient doivent revenir triomphants à l'unité catholique, et, unis au Siège apostolique, purifiés de toute erreur, entrer au port du salut éternel.

Vous prendrez soin, Vénérables Frères, de faire traduire soigneusement cette lettre dans la langue de la région qui vous est confiée et de la répandre. En vous annonçant avec joie que le cher auteur de cet écrit, rédigé avec légèreté mais avec bonne foi, a adhéré sincèrement et de tout cœur en Notre présence aux doctrines exposées dans cette lettre, et s'est déclaré prêt à enseigner, rejeter et condamner jusqu'à la fin de sa vie tout ce que le Saint-Siège apostolique enseigne, rejette et condamne, comme gage des divines faveurs, Nous vous accordons affectueusement dans le Seigneur la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 26 décembre 1910, en la VIIIe année de Notre Pontificat.

PIE X, PAPE

(1) *Joan.* XVII, 21.
(2) *Act.* I, 7.

CONSÉCRATION ET ÉPICLÈSE D'APRÈS CHOSROV LE GRAND

Les Arméniens grégoriens partagent aujourd'hui communément l'erreur des Grecs orthodoxes consistant à attribuer la consécration eucharistique, non aux paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, mais à l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit, qui suit, dans la liturgie, le récit de la Cène. Les pages ci-après se proposent de montrer qu'une telle croyance non seulement n'a aucune racine dans la tradition ecclésiastique arménienne, mais encore est en contradiction avec elle. La littérature arménienne étant encore fort peu connue, notre étude ne pourra pas être de tous points complète; elle nous permettra du moins de poser des jalons suffisamment indicateurs.

Le premier auteur qui se présente à notre examen est Chosrov le Grand, appelé aussi Chosrov Antzévatsi, du nom de la ville dont il fut évêque (1) († 972). Ce personnage, qui, avant d'entrer dans les Ordres, avait vécu dans le mariage et qui est le père de saint Grégoire de Narek, « le Pindare des Arméniens » (2), fut lui-même un écrivain remarquable. Il a laissé de très intéressants *Commentaires du bréviaire et de la messe*, qui ont été édités à Constantinople en 1730. L'explication de la messe a été traduite en latin il y a une trentaine d'années par le Dr P. Vetter (3).

Ce dernier éditeur, énumérant dans la préface de son travail les points où la doctrine de Chosrov se trouve erronée, signale, entre autres, l'attribution de la consécration eucharistique à l'épiclèse (1). Mais après une lecture attentive des passages concernant cette question, je crois qu'il faut ici faire bénéficier notre auteur de la très juste remarque formulée par Vetter à propos de certaines expressions semblant indiquer la théorie de l'impanation. *Sed omnia hæc non sunt nisi incommode et incondite dicta, neque licet verba premere* (2).

On ne doit pas chercher dans ce commentaire liturgique d'un écrivain monophysite, moins encore que dans les autres traités analogues, même rédigés par des auteurs catholiques, une précision théologique rigoureuse et continue. Etant donné le double fait liturgique de la répétition des paroles du Sauveur par le prêtre et de l'oraison d'épiclèse, y a-t-il lieu de tant s'étonner qu'un évêque du xe siècle parle de la consécration eucharistique à propos de l'un et de l'autre de ces deux faits? Et dès là que, dans la liturgie, la commémoraison de la Cène précède l'invocation au Saint-Esprit, l'attribution formelle de la conversion eucharistique aux paroles du Christ faite par Chosrov à plusieurs reprises ne doit-elle pas être prise en considération, sous prétexte que deux ou trois expressions concernant l'épiclèse paraissent moins précises ? Celles-ci seront tout simplement à expliquer, et la teneur de la formule épiclétique y suffirait presque; mais il serait illogique de les mettre en contradiction

(1) Antzévatsiq, dans la province du Vasbouragan. Cf. Indjidji, *L'Arménie ancienne*, 1822, p. 196, cité par Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*. Louvain, 1886, p. 257; Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910, p. 117.

(2) L. Petit, art. *Arménie* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, t. Ier, col. 1939.

(3) P. Vetter, *Chosroæ magni, episcopi monophysitici, Explicatio precum missæ e lingua armeniaca in latinam versa*. Fribourg-en-Brisgau, 1880, in-8°, xi-64 pages.

(1) *Errat deinde Chosroes putans non ad verba Christi prolata, sed ad epiclesin, quæ dicitur, pronunciatam panem consecrari et vinum ac transsubstantiari. Quo errore plurimos ecclesiarum orientalium theologos captos esse constat.* (Vetter, *op. cit.*, p. x.)

(2) *Ibid.*

avec l'efficacité consécratoire des mots divins : Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang.

Pour montrer au lecteur le bien fondé de ce jugement, nous allons passer en revue, dans l'ouvrage de Chosrov, les textes en question.

Au cours de l'explication de la longue action de grâces qui va du *Sanctus* au récit de la Cène, notre commentateur, trouvant dans la liturgie mention des sacrifices de la loi ancienne, dit que ces sacrifices figuraient le Christ sacrificateur.

Omnes enim antiquorum temporum oblationes — sive peccatorum causa fuerunt sive redemptionis sive laudationis — Christum sacrificantem præfigurarunt (1).

Cette idée du Christ sacrificateur dans le mystère eucharistique, souvent exprimée d'ailleurs dans la teneur même des anaphores, suggère déjà la croyance à l'efficacité consécratoire des paroles du Sauveur. Or, cette idée, Chosrov ne se lasse pas de la répéter au fur et à mesure que les formules liturgiques lui en fournissent l'occasion. Voici comment il s'exprime quelques lignes seulement après celles que nous venons de citer :

Non solum ut debitorem et debita, inquit (*s.-e. sacerdos*) *unigenitum tuum dedisti, sed ut victimam et unctum, quia loco pontificum unctorum hunc dedisti, « ut sit nobis unctus et pontifex », victima et agnus sacrificii et panis propositionis* (2).

Le Christ, au sacrifice de l'autel, est donc à la fois pontife et victime. Le commentateur arménien paraphrase brièvement cette pensée, puis passe à une autre, assez connexe à la précédente et fournie, elle aussi, par le texte même du canon. Le Fils de Dieu, lit-on dans celui-ci, est à l'autel tout ensemble le distributeur et la chose distribuée. Là-dessus, notre auteur d'insister encore, rappelant que cette affirmation du sacerdoce du Christ est fréquente chez saint Paul. Et il continue ainsi :

(1) Vetter, *op. cit.*, p. 26.
(2) *Id.*, p. 27.

A cette table, le Christ est le dispensateur, et c'est lui aussi qui est distribué. De même, en effet, qu'au Cénacle c'était lui qui distribuait aux apôtres et était lui-même distribué, de même, depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, c'est lui qui distribue et est distribué, sans se consommer, à tous les fidèles, dans toutes les églises (1).

Cette assimilation de l'acte accompli par Notre-Seigneur au Cénacle avec celui qu'il accomplit dans toutes nos églises, assimilation familière aux anciens docteurs et spécialement à saint Jean Chrysostome, ne contient-elle pas déjà implicitement la doctrine de la consécration par les paroles prononcées sur le pain et le vin au soir du Jeudi-Saint et répétées maintenant par le prêtre au nom de Jésus?

Aussi bien, Chosrov le proclame un peu plus loin avec l'anaphore qu'il commente, et surtout avec saint Jean Chrysostome qu'il cite expressément, les prêtres ne sont que des ministres, des représentants; c'est le Christ qui opère vraiment le sacrement.

Perficere sacramentum nostrum non est, sed nos, ut beatus dicit Joannes, ministrorum ordinem habemus; ille autem — de Christo loquitur — sanctificat et renovat. Nos enim offerimus ad altare et ministerii causa adsumus, gratias pro beneficiis Dei agentes. « Sed unire secum panem et salutarem eum facere, Christi opus est. » (2)

Il n'est pas douteux que le *beatus Joannes* auquel se réfère ici le liturgiste arménien ne soit saint Jean Chrysostome. Le passage directement visé est emprunté à la LXXXIIe homélie du grand docteur sur l'Evangile de saint Matthieu.

Les offrandes eucharistiques, disait le prédicateur d'Antioche, ne sont pas œuvre d'une vertu humaine. Celui qui a accompli ce miracle jadis à la Cène, c'est encore lui qui l'opère maintenant. Nous, nous tenons rang de ministres; mais celui qui sanctifie ces offrandes et qui les transforme, c'est lui (3).

(1) Vetter, *Op. cit.*, p. 28.
(2) Vetter, *op. cit.*, p. 35.
(3) Saint Jean Chrysostome, *In Matth. hom.* LXXXII, 5; Migne, *P. G.*, t. LVII-LVIII, col. 744 :

Pas n'est besoin d'insister sur l'importance spéciale qu'une telle citation communique à ces quelques lignes de Chosrov. On sait avec quelle précision saint Jean Chrysostome affirme à plusieurs reprises la doctrine de la consécration par les paroles du Sauveur : « Le prêtre est là, dit-il ailleurs en un passage dont le parallélisme absolu avec celui qui précède est évident, le prêtre est là, qui représente le Christ et prononce ces paroles; mais c'est la puissance et la grâce de Dieu qui opère. Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole transforme les oblats. » (1) Le fait que l'évêque d'Antzévatsiq connaît saint Jean Chrysostome et qu'il le cite nommément, est pour nous un précieux secours pour nous aider à préciser le sens de son témoignage. Il nous permet d'affirmer, on peut dire avec certitude, que, malgré des expressions un peu moins nettes, sa pensée au sujet de la *forme* de l'Eucharistie va rejoindre pleinement, en réalité, celle du grand docteur auquel il se réfère.

La dernière proposition du passage de Chosrov que nous venons de transcrire renferme des expressions qui sont de celles dont Vetter signale à bon droit l'inexactitude théologique, tout en déclarant qu'elles constituent des entorses à la précision du langage plutôt qu'à l'orthodoxie de la foi (2). A vouloir pousser trop dans le détail l'analogie générale entre l'Eucharistie et l'Incarnation, Chosrov en arrive, comme d'ailleurs maints autres écrivains monophysites, à parler d'union du Christ avec le pain : *unire secum panem*. Que cependant il n'ait point par là professé la théorie protestante de l'impanation, d'autres passages le prouvent, où il exprime équivalemment la transsubstantiation. Ainsi, à plusieurs reprises, il oppose, comme choses contraires, le pain et le vin au corps et au sang du Sauveur : après la consécration, ce n'est plus du pain et du vin, c'est le corps et le sang du Christ (1). Nous n'avons pas à insister ici sur ces imprécisions de formules. Il nous suffit de constater, dans la petite phrase en question, l'énoncé très net de cette proposition : la consécration est une opération du Christ lui-même, dont les prêtres ne sont que les représentants. Or, une telle affirmation est la majeure d'où se déduit logiquement la croyance catholique touchant la *forme* de l'Eucharistie.

Encore que cette dernière conséquence n'ait pas été énoncée par notre auteur du xe siècle aussi explicitement que nous le faisons aujourd'hui, il n'en demeure pas moins que les principes posés par lui la postulent nécessairement. Au surplus, outre la majeure qui vient d'être signalée, il n'est pas impossible de découvrir équivalemment, sinon en propres termes, dans la paraphrase liturgique de Chosrov, la mineure et la conclusion du syllogisme très simple formulé par la théologie catholique.

De fait, au cours de son commentaire quelque peu diffus des paroles prononcées par Jésus sur le calice, le docteur arménien écrit ces mots : « Le Christ a voulu nous apprendre comment doit être accompli le mystère. »

La phrase, il est vrai, se termine ensuite par une explication que les partisans de l'épiclèse consécratoire ne manqueraient pas de nous opposer tout de suite comme une objection. Le commentateur ajoute, en effet : « Il nous l'a appris, dis-je, par la bénédiction et l'action de grâces. » (2) Mais l'objection est-elle vraiment sérieuse,

---

Οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνης δυνάμεως ἔργα τὰ προκείμενα. Ὁ τότε ταῦτα ποιήσας ἐν ἐκείνῳ τῷ δείπνῳ, οὗτος καὶ νῦν αὐτὸ ἐργάζεται· ἡμεῖς ὑπηρετῶν τάξιν ἐπέχομεν, ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός. Le lecteur a pu noter de lui-même la citation particulièrement littérale de la proposition ainsi rendue par Chosrov : *Nos ministrorum ordinem habemus.*

(1) *Id.*, *Hom. I de Proditione Judæ*, n° 6; Migne, *P. G.*, t. LXII, col. 612. Cf. *Echos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 102, et t. XIII, 1910, p. 321.

(2) Vetter, *op. cit.*, p. xi. *Suspectæ illæ sententiæ Chosroæ imputandæ sunt ut menda non fidei, sed locutionis.* Cf. p. 18, 29, 35, 36, 46.

(1) *Id.*, p. 16, 18, 29, 33, 36, 50.

(2) Vetter, *op. cit.*, p. 31. *Edocere voluit nos..... mysterium quomodo perfici debeat : cum benedictione, dico, et gratiarum actione docuit.*

étant donné les enseignements ci-dessus indiqués sur le sacerdoce du Christ à l'autel, étant donné aussi la place occupée par cette phrase au milieu d'une explication de la formule divine : « Ceci est mon sang »? N'est-il pas naturel de croire que la bénédiction et l'action de grâces visées ici ne sont pas autre chose que la bénédiction et l'action de grâces mentionnées par le récit évangélique comme accompagnant l'énonciation des paroles sacrées? Aussi bien, quatre lignes après celles que nous venons de citer, Chosrov, rappelant ces paroles sacrées, les rattache à ce qui précède, d'une manière qui semble bien ne laisser aucun doute sur sa pensée :

Donnant *donc* le calice aux disciples, il dit : « Ceci est mon sang, [le sang] du Nouveau Testament, qui est répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés. » (1)

Est-il si téméraire, dès lors, de transposer ces expressions anciennes en celles-ci plus modernes, mais de même sens : Le Christ, à l'autel, est le vrai sacrificateur dont les prêtres ne font que tenir la place. Or, il nous a enseigné lui-même que, pour tenir sa place et opérer le mystère en son nom, il faut répéter sur le pain et le vin sa formule divine et son geste auguste.

Nous voilà en possession d'une majeure et d'une mineure suffisamment explicites, croyons-nous. Devrons-nous renoncer à trouver chez notre auteur l'énoncé de la conclusion désormais évidente? Point du tout. Et même — détail piquant pour ceux-là surtout qui se laissent volontiers impressionner et convaincre par certaines affirmations patristiques de la vertu consécratrice du Saint-Esprit, prises isolément et détachées de leur contexte — nous rencontrons cet énoncé précisément au beau milieu du commentaire de l'épiclèse. Notre liturgiste, poursuivant toujours la comparaison, qui lui est chère, de l'Eucharistie avec l'Incarnation, y attribue, il est vrai, les deux miracles au Saint-Esprit; et cela n'a pas de quoi nous surprendre. Mais il ajoute aussitôt que, si le changement eucharistique se produit ainsi par l'opération de la troisième personne divine, c'est que « la parole du Christ est infaillible, qui a ordonné de renouveler en souvenir de lui jusqu'à son avènement ce qu'il a fait lui-même le premier ». (1)

Le lecteur fera-t-il maintenant difficulté de reconnaître, dans les passages allégués de Chosrov le Grand, des témoignages nettement favorables à l'enseignement catholique touchant la *forme* de l'Eucharistie?

*
* *

Si telle est bien la doctrine à dégager des textes que nous avons rapprochés, comment expliquer que Vetter et quelques autres après lui aient pu affirmer que le célèbre liturgiste arménien attribuait la consécration à l'épiclèse et non aux paroles du Sauveur? (2) Je viens d'en signaler incidemment la raison tout à l'heure. C'est que l'on s'est laissé trop impressionner par plusieurs autres textes, où l'opération eucharistique du Saint-Esprit est nettement mise en relief, mais que l'on a eu tort de considérer isolément, sans projeter sur eux la lumière jaillie des affirmations étudiées ci-dessus. Maintenant que nous connaissons d'une manière suffisamment précise la pensée de Chosrov au sujet de la vertu consécratrice du Christ et de ses paroles, nous pouvons lui demander sa pensée au sujet de la vertu consécratrice du Saint-Esprit et de la formule d'invocation. Nous ne nous étonnerons pas outre mesure de trouver ici encore le commentateur très affirmatif.

(1) *Dans « igitur » calicem discipulis ait : « Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur in remissionem peccatorum. »*

(1) VETTER, *op. cit.*, p. 36. *Idem hoc videmus credimusque fieri, quia infallibile est verbum Christi, qui quod ipse primus fecit, id usque ad adventum suum in sui memoriam fieri jussit.*

(2) VETTER, *op. cit.*, p. x. Cf. L. PETIT, art. « Arménie », *loc. cit.*, col. 1956; TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910, p. 584.

Mais la constatation préalablement faite de sa doctrine sur le sacerdoce eucharistique du Christ nous obligera, en dépit peut-être d'une certaine imprécision de l'auteur, à concilier entre elles ces doubles données en apparence contradictoires.

Que la confection des sacrements, et spécialement de l'Eucharistie, soit attribuée à l'Esprit-Saint, cela n'a rien que de naturel, puisqu'il est le Sanctificateur et le Vivificateur. Aussi Chosrov peut-il écrire :

Le prêtre appelle Vivificateur et Libérateur l'Esprit-Saint, parce que, par lui, le baptême nous a régénérés pour nous faire enfants de Dieu, nous délivrer des péchés et nous vivifier pour la vie immortelle. Ce même Esprit-Saint accomplit aussi ce divin sacrement (de l'Eucharistie), vivifiant et libérateur (1).

Mais l'action de la troisième personne divine exclut si peu celle de la seconde, que le liturgiste arménien les concilie l'une et l'autre au début de sa paraphrase du récit de la Cène. Ici encore, ses expressions se ressentent de l'imprécision ou de l'inexactitude de ses doctrines christologiques; du moins, sous le bénéfice de cette observation, nous pouvons être assurés de son enseignement eucharistique. Voici comment il s'exprime :

Jésus prit du pain et le bénit. Bénir, c'est introduire le Saint-Esprit. Celui-ci, envoyé à Marie, accomplit en elle l'ineffable incarnation et unit avec le Verbe divin la chair qui fut tirée de la Vierge; c'est pareillement lui qui fera le miracle du pain uni au Fils de Dieu (2).

De la phrase qu'on vient de lire, il suit logiquement que l'opération eucharistique du Saint-Esprit coïncide, en réalité, avec l'opération eucharistique du Fils. Et qu'on n'aille pas épiloguer sur le futur employé par notre auteur dans la proposition finale : « C'est pareillement lui qui *fera* le miracle du pain uni au Fils de Dieu », pour donner à entendre que cette action de la troisième personne divine est à reporter à l'instant ultérieur de l'épiclèse. Non, le sens naturel de ce futur ne saurait, d'après le contexte, dépasser le moment où vont être prononcées les paroles du Sauveur, par lesquelles le Christ consécrateur opérera cette *bénédiction* effective qui consiste, dit Chosrov, à « introduire l'Esprit-Saint ».

De fait, voyons comment le liturgiste d'Antzévatsiq paraphrase la formule d'épiclèse. La teneur de cette oraison étant, on le sait, ce qu'il y a de plus fort en faveur de l'efficacité consécratrice du Saint-Esprit, il est intéressant de terminer par là notre consultation. Or, après avoir transcrit le texte même de la prière (1), voici quel commentaire Chosrov nous en donne (le lecteur remarquera de lui-même les inexactitudes déjà signalées au sujet de l'Incarnation) :

Nous t'adorons, te prions et te supplions, Seigneur, Créateur et Père, qui nous as donné ton Fils unique pour Rédempteur, qui le places sur l'autel et nous le donnes pour nourriture. Pleins de confiance en ta bienfaisance infinie, nous te prions d'envoyer l'Esprit-Saint sur nous et sur le sacrifice, afin que le Saint-Esprit nous sanctifie, nous aussi..... Le Rédempteur, en effet, s'est incarné de la Vierge Marie : l'Esprit-Saint, envoyé par le Père, a pris de la chair du sein de Marie, l'a mêlée et unie au

(1) VETTER, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Ibid.*, p. 29. *Accepit panem et benedixit. Et « benedicere » est : Spiritum Sanctum introducere. Qui ad Mariam missus ineffabilem in ea perfecit incarnationem et cum Verbo divino univit carnem, quæ ex Virgine fuit, is pariter panis cum Filio Dei uniti faciet miraculum.*

(1) Le lecteur aimera sans doute à lire la formule d'épiclèse que Chosrov avait sous les yeux. La voici : *Adoramus et precamur et rogamus te, Domine, mitte super nos et oblata hæc dona coæternum tuum et consubstantialem Sanctum Spiritum, qui pani isti benedicat et vere eum faciat corpus Domini nostri et Redemptoris Jesu Christi; et calici isti benedicat et vere eum faciat sanguinem Domini nostri et Redemptoris Jesu Christi, ut sit accedentibus liberationi a condemnatione, expiationi, peccatorum remissioni.* VETTER, *Op. cit.*, p. 35, 36. On le voit, c'est ce qu'il y a de plus formel en apparence; et pourtant, nous connaissons déjà la pensée de Chosrov touchant l'efficacité des paroles du Sauveur, et nous allons la voir renforcée par son commentaire même de ce texte liturgique.

Verbe divin..... C'est encore la même opération qu'accomplit à l'église et au saint autel l'Esprit divin. Le pain qui a été pris, il l'unit au Fils de Dieu; il en fait autant pour le calice, et l'un et l'autre deviennent véritablement le corps et le sang du Christ. Cela, nous le voyons s'accomplir et nous le croyons, car elle est infaillible la parole du Christ qui a ordonné de renouveler en souvenir de lui jusqu'à son avènement ce qu'il a lui-même fait le premier. Comme le Père était, est et est toujours, et qu'il n'y a eu aucun temps où il n'ait été, ainsi l'Esprit-Saint a toujours été avec le Père et avec le Fils, et il est éternel et consubstantiel. C'est lui aussi qui a opéré ce miracle étrange, de changer le simple pain et le vin en l'incorruptibilité du corps et du sang d'un Dieu..... Après avoir prié avec foi pour que le Saint-Esprit descende sur l'auguste sacrifice, nous professons, selon la parole divine, [la présence du] corps et du sang, et nous nous mettons à prier d'un cœur où n'entre aucune hésitation. Notre âme sait, sans aucun doute ni hésitation possible, que le Fils de Dieu est sur l'autel sacré, renouvelant sous nos yeux la mort qu'il a endurée pour nous. C'est, en effet, depuis lors, le même corps qui fut sur la croix et dans le tombeau (1).

La part une fois faite aux inexactitudes théologiques déjà rappelées, il reste que cette paraphrase de l'épiclèse, loin d'être opposée à la croyance catholique sur la *forme* de l'Eucharistie, en constitue au contraire, si je ne me trompe, une éclatante confirmation. Rien n'y insinue que l'opération consécratrice du Saint-Esprit s'effectue au moment précis où cette oraison est prononcée; bien plutôt en ressort-il que cette opération a déjà eu lieu à l'instant où était dite sur le pain et le vin la *parole infaillible du Christ*. Ce qui s'en dégage aussi avec une évidente netteté, c'est l'idée de la coopération eucharistique des trois personnes divines, idée qui, par sa fréquente répétition, se trouve être un véritable lieu commun dans la théologie patristique et spécialement dans la littérature spéciale formée par les commentaires de la liturgie. Or, le relief saisissant donné à cette idée va directement à ruiner la signification exclusive de consécration que d'aucuns voudraient donner aux formules d'épiclèse. Pour ma part, plus j'étudie ces anciens auteurs, théologiens et liturgistes, plus je les compare entre eux, plus il m'apparaît que la véritable explication de l'épiclèse est là.

La pensée de Chosrov, ici encore, me semble suffisamment claire. Nous l'avons entendu nous déclarer, en substance, que le Christ accomplit la consécration en prononçant les mêmes paroles qu'au Cénacle: Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Maintenant il note d'une façon très précise qu'à cette action du Fils coopèrent, tout naturellement, le Père et le Saint-Esprit. La coopération de ce dernier est particulièrement soulignée, à raison surtout de l'analogie entre l'Eucharistie et l'Incarnation, analogie poussée jusqu'à l'exagération par notre liturgiste. Mais, en dépit de cette insistance spéciale, tout me paraît indiquer que Chosrov rapporte réellement cette coopération du Saint-Esprit à l'instant antérieur où étaient proférées les paroles du Sauveur. N'a-t-on pas remarqué, entre autres choses, que, au cours de cette explication d'une formule qui, à première vue, semblerait faire difficulté, il emploie, pour désigner l'efficacité consécratrice du Saint-Esprit, un verbe au temps passé? « C'est lui aussi, dit-il, qui a *accompli* ce miracle étrange de changer le simple pain et le vin en l'incorruptibilité du corps et du sang d'un Dieu. » (1)

(1) VETTER, *op. cit.*, p. 36-37.

(1) VETTER, *op. et loc. cit. Qui etiam egregium tale miraculum « fecit »: merum panem et vinum in incorruptibilitatem corporis ac sanguinis Dei transmutans.* On rencontre ici, pour le noter en passant, un assez frappant correctif à apporter aux expressions de Chosrov, qui, au premier abord, sembleraient désigner une sorte d'impanation. Il s'en trouve d'autres de ce genre dans l'explication de la messe: ce qui montre une fois de plus que les anciens auteurs veulent être étudiés dans leur ensemble et qu'il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre certaines de leurs formules isolées du contexte général que forme le recueil de leurs écrits.

Il nous est donc permis, pensons-nous, de conclure avec assurance que les Arméniens grégoriens et ceux qui, comme eux, seraient partisans de la consécration par l'épiclèse, ne peuvent du moins pas se prévaloir du témoignage de Chosrov le Grand. Celui-ci, je crois l'avoir démontré, est au contraire nettement favorable à la croyance catholique de la consécration par les paroles du Sauveur. Quant à l'épiclèse, sa paraphrase nous la donne à considérer comme une expression *post factum* de la coopération du Saint-Esprit à l'action eucharistique des deux autres personnes divines. L'analogie avec l'Incarnation, beaucoup plus que l'idée générale de sanctification, paraît bien être, au jugement de notre auteur, la raison de l'insistance spéciale de la liturgie sur cette coopération du Saint-Esprit.

SÉVÉRIEN SALAVILLE.

Constantinople.

LE PROTÉVANGILE DE JACQUES

ET L'IMMACULÉE CONCEPTION

Les Evangiles canoniques ne nous apprennent que fort peu de chose sur la Vierge Marie. Ils se contentent de mettre en lumière sa maternité virginale et se taisent à peu près complètement sur le reste de sa vie. Ils ne disent rien en particulier de sa naissance et de son enfance.

De très bonne heure, la piété des fidèles se préoccupa de combler cette lacune, au risque de nous fournir, au lieu d'une histoire proprement dite, de pieuses légendes, qui, sans être dépourvues de tout fondement réel, feraient la part belle à la fantaisie. La première de ces productions de la piété populaire qui soit parvenue jusqu'à nous est le *Protévangile* de Jacques. Ecrit en grec par un catholique, vers le milieu du IIe siècle, au moins pour la partie qui regarde la vie de la Vierge avant la naissance de Jésus (1), cet apocryphe mérite d'attirer toute notre attention, tant à cause de son contenu que de l'influence qu'il a exercée sur la liturgie et la théologie mariales de l'Eglise grecque. C'est en réfléchissant sur les données qu'il fournit, et qui ont été de bonne heure universellement acceptées, que les orateurs byzantins ont été amenés à dire de si belles choses sur l'Immaculée.

L'idée de la conception immaculée perce-t-elle dans l'ouvrage lui-même? On l'y trouve au moins à l'état implicite. L'auteur a pour but de glorifier Marie, Vierge et Mère, et de la venger de certaines calomnies répandues par les Juifs. Il prend un soin spécial d'écarter d'elle, dès sa plus tendre enfance, tout ce qui, de près ou de loin, pourrait ternir sa virginale pureté. Aucune souillure en la future Mère du Sauveur : telle est la thèse qu'il ne cesse d'inculquer.

Il est vrai qu'il s'agit surtout de souillure physique et légale. Mais l'argument *a fortiori* est ici de mise. S'il fallait que Marie fût absolument pure dans sa chair pour être digne de devenir la Mère de Jésus, à plus forte raison devait-elle être immaculée dans son âme. On peut dire que, dès cette époque reculée, le dogme de la conception immaculée est à l'horizon de la conscience chrétienne. Celle-ci n'aperçoit la Mère de Dieu que nimbée d'une auréole d'idéale pureté. La tache originelle, comme toute autre souillure, est tacitement exclue; si on ne le dit point expres-

(1) Telles sont les conclusions auxquelles s'arrête le récent éditeur du *Protévangile* de Jacques, M. E. Aman, et qui nous paraissent tout à fait justifiées. EMILE AMAN, *le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris, 1910, p. 99-100.

sément, c'est sans doute parce que la chose va de soi.

Dans les milieux chrétiens où fut composé le *Protévangile*, écrit M. Aman, instinctivement la piété populaire faisait le raisonnement qui revient à chaque page des traités modernes de mariologie : il faut admettre que la Vierge Marie, non seulement a reçu les mêmes faveurs que les saints les plus éminents, mais qu'elle les a eues d'une manière plus excellente. Et comme l'on ne savait point discuter alors sur la grâce ou le péché originel, comme l'on ne pouvait point dire si Jérémie ou Jean-Baptiste avaient été sanctifiés dès le sein de leur mère (1), l'on ne pouvait pas affirmer non plus que la Vierge avait été conçue sans la souillure originelle, mais l'on pouvait assurer que sa naissance avait surpassé en sainteté et en miracle celle des plus saints personnages (2).

Au lieu de parler d'impossibilité, il est sans doute plus sage de dire que, si l'on n'affirmait point alors expressément que Marie a été conçue sans péché, c'est parce que la question n'avait pas été posée directement. Si quelqu'un l'avait soulevée, et nous croyons qu'elle aurait pu l'être au second siècle, nul doute que la conscience chrétienne n'eût répondu comme elle répondra plus tard.

Mais n'y a-t-il rien dans le texte du *Protévangile* qui indique positivement que la conception de Marie n'a pas ressemblé en tout à celle des autres hommes? L'auteur affirme qu'elle a été au moins aussi miraculeuse que celle du Précurseur. Les parents de la Vierge sont frappés de stérilité. Par leurs prières, ils obtiennent que Dieu fasse cesser leur opprobre. Un ange annonce séparément à Joachim et à Anne l'heureuse nouvelle qu'ils auront une postérité. Marie nous est ainsi présentée comme Fille de la promesse, comme un don de Dieu et un fruit, non de la passion, mais de la prière.

Cela sans doute ne suffit pas en soi pour faire jaillir l'idée de la conception immaculée, mais cela a suffi en fait, nous le verrons, aux docteurs postérieurs pour s'élever jusqu'à cette idée. Sans trop réfléchir que leur raisonnement pouvait s'appliquer à d'autres qu'à Marie, de ce que celle-ci était un don de Dieu, ils ont conclu que ce don ne pouvait qu'être absolument pur et immaculé; ou plutôt, dans leur esprit, au miracle accordant la fécondité à des parents stériles se sont associées les exigences spéciales de la maternité divine. L''intervention de Dieu en faveur de sa Mère a été, comme il convenait, plus parfaite et plus intime que dans les autres naissances miraculeuses, et lui a valu un privilège unique.

L'auteur du *Protévangile* s'est-il contenté d'attribuer à Marie une conception rappelant celle de certains personnages bibliques illustres, et en particulier celle de Jean-Baptiste? Ne lui est-il pas venu à l'idée de faire sur ce point la Mère semblable au Fils?

La question, dit M. Aman, mérite d'être posée. Une des raisons pour lesquelles la théologie s'est opposée longtemps au privilège de l'Immaculée Conception de la Vierge, c'est que, conçue à la manière de tous les autres hommes, fille de la concupiscence charnelle, Marie avait dû contracter la souillure que transmet depuis Adam la génération humaine. Si l'auteur a cru à la conception virginale de sainte Anne; si, en la rapportant, il s'est fait sur ce point l'écho de la tradition et de la piété populaire, il faut le ranger parmi les tout premiers défenseurs de l'Immaculée Conception; il faut reconnaître, de plus, que cette idée a dans la tradition catholique des racines beaucoup plus profondes qu'on ne le suppose ordinairement.

La question est une question de texte et de grammaire. On lit, c. IV, v., 2 : « Joachim, Joachim, le Seigneur Dieu a exaucé ta prière; descends d'ici, car voici que ta femme Anne concevra dans son sein (ἐν γαστρί λήψεται). » Telle est du moins la leçon adoptée par Tischendorf comme texte reçu : c'est celle que donnent, en effet, tous les manuscrits grecs consultés par lui, sauf un seul, mais très ancien, qui porte : « Anne, ta femme, a conçu (εἴληφε). » Fidèle à lui-même, ce

(1) Je ne vois pas pourquoi on n'aurait pas pu le dire.

(2) Aman, *op. cit.*, p. 15-16.

manuscrit donne une leçon correspondante au verset 4. — Anne exprime sa joie de revoir son mari : « J'étais veuve et je ne le suis plus, j'étais sans enfant et voici que je concevrai » (λήψομαι, d'après le texte reçu); « voici que j'ai conçu » (εἴληφα, d'après le manuscrit désigné plus haut) (1).

La leçon εἴληφε au verset 4 est encore donnée par deux autres manuscrits, dont l'un, qui ne date que du XVIe siècle, porte à la fois συλλήψομαι καὶ εἴληφα (2). Si la leçon εἴληφα est la leçon primitive, le *Protévangile* paraît enseigner la conception virginale de Marie, et, du coup, écarte d'elle toute idée de péché originel. Mais est-ce là le texte original? D'après le contexte, il semble que non. L'auteur insinue discrètement que Joachim a été le père de Marie, lorsqu'après avoir raconté l'entrevue des deux époux, il écrit :

Et Joachim, ce premier jour, alla se reposer dans sa maison. Le lendemain, il apportait ses offrandes, se disant en lui-même : « Si le Seigneur Dieu m'est propice, c'est ce que me manifestera la lame d'or du grand prêtre (3).

Ce n'est peut-être là cependant qu'une interprétation subjective. Peut-être l'auteur a-t-il simplement voulu dire que Joachim était allé remercier le Seigneur sans retard, dès le lendemain même de son retour, et aussi s'assurer que la promesse de l'ange s'accomplirait. Ce qui est certain, c'est que la leçon εἴληφα est très ancienne. Nous savons par saint Epiphane qu'elle était déjà fort répandue à la fin du IVe siècle. Réfutant la secte des Collyridiens, qui rendaient à Marie un culte exagéré et allaient jusqu'à lui offrir des sacrifices, l'évêque de Salamine écrit :

S'il n'est pas permis d'adorer les anges, combien moins encore celle qui est née d'Anne, celle qui a été donnée à Anne du fait de Joachim, celle qui a été obtenue par les prières et les supplications enfin exaucées de son père et de sa mère. Elle n'est point née en dehors des règles ordinaires de la nature, mais, comme toute créature humaine, de la semence d'un homme et du sein d'une femme. Si, en effet, l'histoire de Marie et les traditions portent qu'il a été dit à son père Joachim dans le désert : *ta femme a conçu*, cela ne signifie pas que la chose est arrivée sans le commerce habituel ni sans la semence de l'homme. Mais l'ange envoyé vers lui lui a prédit ce qui devait arriver, afin qu'il n'y eût pas d'incertitude sur le compte de celle qui était déjà produite en toute vérité, étant déjà prévue par Dieu et déjà née pour cet homme juste (1).

Ainsi, à l'époque d'Epiphane, on lisait dans l'histoire de Marie, c'est-à-dire dans le *Protévangile* de Jacques, le même texte dont témoigne le manuscrit B. Et ce n'était pas une leçon extraordinaire. L'évêque de Salamine, préoccupé de réfuter des opinions qu'il juge indéfendables et qui s'appuient sur ce texte, ne propose pas une leçon différente. Il s'ingénie à montrer que ce parfait peut être interprété comme un futur ; il cherche dans l'Ecriture des exemples de parfaits prophétiques : *ta femme a conçu*, cela veut dire *concevra;* il ne lui vient pas à la pensée d'invoquer une autre leçon plus facile à interpréter. Le texte dont témoigne Epiphane et l'interprétation que plusieurs en avaient donnée ont dû circuler longtemps dans l'Eglise byzantine. Au VIIIe siècle, André de Crète, dans le canon pour la fête de la conception d'Anne (9 déc.), signale comme une erreur l'idée que Marie a pu naître d'une manière aussi miraculeuse (2); au Xe siècle, le Ménologe exécuté par les soins de l'empereur Basile II combat encore l'idée que Marie a été engendrée sans l'intervention de l'homme, χωρὶς ἀνδρός (3).

Les versions et les remaniements du *Protévangile* permettent aussi de conclure que la leçon *ta femme a conçu* a été d'assez bonne heure répandue en des régions très

(1) AMAN, *op. cit.*, p. 17-18.

(2) *Ibid.*, p. 194.

(3) Καὶ ἀνεπαύσατο Ἰωακεὶμ τὴν πρώτην ἡμέραν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Τῇ δὲ ἐπαύριον προσέφερε τὰ δῶρα αὐτοῦ. (*Protévangile*, IV, 4; V, 1. AMAN, p. 195-196.)

(1) Εἰ γὰρ ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία καὶ παραδόσεις ἔχουσιν ὅτι ἐρρήθη τῷ πατρὶ αὐτῆς Ἰωακεὶμ ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅτι ἡ γυνή σου συνειληφυῖα, οὐχ ὅτι ἄνευ συζυγίας τοῦτο ἐγένετο, οὐδὲ ὅτι ἄνευ σπέρματος ἀνδρὸς, ἀλλὰ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προεθέσπιζεν ὁ ἄγγελος ἀποσταλείς. *Hæres.* LXXIX, 5. *P. G.*, t. XLII, col. 748 B.

(2) *P. G.*, t. XCVII, col. 1313 A.

(3) *P. G.*, t. CXVII, col. 196 C. Le Ménologe reproduit, en l'abrégeant, le texte de saint André de Crète. Il ne faudrait point, dès lors, trop insister sur ce témoignage pour établir qu'encore au Xe siècle, il y avait dans l'Eglise byzantine des partisans de la conception virginale de Marie.

différentes. Le texte syriaque (qui remonte au ve ou au vi^e siècle) suit, sur les deux points signalés plus haut, la leçon du manuscrit B. Le texte éthiopien lit comme le texte syriaque *ta femme a conçu*..... L'évangile latin de *Pseudo-Matthieu* a une leçon curieuse et qui témoigne qu'il a lu, lui aussi, la leçon la plus difficile : *quam scias ex semine tuo concepisse filiam*. C'est la leçon de quatre manuscrits; et ils ajoutent, quelques lignes plus loin : *excitavit enim Deus semen in ea, unde gratias referas Deo, et semen ejus erit benedictum*..... Je ne vois guère qu'une explication qui rende compte de la leçon étrange *ex semine tuo concepisse*, surtout si l'on remarque que dans le remaniement latin l'absence de Joachim dure beaucoup plus longtemps que dans le *Protévangile* (cinq mois au lieu de quarante jours). L'auteur a dû lire dans le texte grec une leçon analogue à celle du manuscrit B. Il l'a comprise comme les Collyridiens d'Epiphane, mais elle l'a choqué, et il a pensé la corriger en insérant fort maladroitement *ex semine tuo*. Il a cru expliquer cette incohérence même en ajoutant : *excitavit enim Deus semen in ea;* mais cet essai d'explication est immédiatement compromis par les mots qui suivent : *et semen ejus erit benedictum* (1). Il y a là un jeu de mots sur lequel il convient de ne pas insister, mais qui ne contribue pas à la clarté du texte. Enfin, pour ce qui concerne la rencontre d'Anne et de Joachim, le texte latin attesté par quatre manuscrits donne la leçon : *Vidua eram et ecce jam non sum, sterilis eram et ecce jam concepi*. Il est évident, d'après cette discussion, que c'est la leçon du manuscrit B qui a donné naissance à celle de Pseudo-Matthieu. Si cet écrit remonte à la fin du ve siècle ou au commencement du vi^e, nous avons là une nouvelle preuve de la diffusion de la leçon εἴληφα (2).

Tous ces témoignages tendraient à nous persuader que le texte original devait porter le parfait, et que le futur λήψεται, λήψομαι, est une correction postérieure. Il faut remarquer, en effet, que les plus anciens manuscrits du *Protévangile* ne remontent pas au delà du xe siècle (1). Il est vrai que, absolument parlant, ce parfait n'implique pas nécessairement la conception virginale et qu'on pourrait l'interpréter à la manière de saint Epiphane. Mais, la plupart des lecteurs devaient l'entendre au sens obvie, comme les Collyridiens. L'idée qu'on avait, dès cette époque reculée, de la parfaite pureté de la Mère de Jésus ne pouvait que contribuer à accréditer cette manière de voir, que les docteurs devront redresser, sans que d'ailleurs la sainteté initiale de la Vierge ait à en souffrir.

Avons-nous tiré du *Protévangile* de Jacques tout ce qu'il peut fournir à notre sujet? Il importe de signaler encore un passage du cantique que l'auteur met dans la bouche d'Anne, après la naissance de Marie.

Je chanterai un cantique au Seigneur mon Dieu, parce qu'il m'a visitée et a enlevé de moi l'opprobre de mes ennemis. Et le Seigneur m'a donné *un fruit de* (*sa*) *justice*, fruit unique en son genre, riche (en effets bienfaisants) devant lui (2).

A la leçon : *un fruit de sa justice* maintenue par Tischendorf, M. Aman préfère la leçon : *un fruit de justice*, attestée par plusieurs manuscrits et la version syriaque. Pour lui, ce fruit de justice désigne le repos et la sécurité que le Seigneur a accordés à Anne. On lit, en effet, dans Isaïe, c. XXXII, v. 17 : « La droiture habitera dans le désert, et la justice s'établira dans le verger; le produit de la droiture sera la paix, le *fruit de la justice sera le repos et la sécurité pour jamais*. »

Le rapprochement est ingénieux, mais est-ce bien là le fruit de justice dont parle Anne dans son cantique? Ce fruit de justice que le Seigneur lui a donné ne désigne-t-il point Marie? En maintenant la leçon : *un fruit de sa justice*, Tischendorf

(1) Un manuscrit porte la leçon suivante : *Descende de montibus et revertere ad conjugem tuam, et invenies eam habentem in utero de Spiritu Sancto*. (AMAN, p. 288.)

(2) *Ibid.*, p. 19-21.

(1) *Ibid.*, p. 64.

(2) Ἄσω ᾠδὴν κυρίῳ τῷ Θεῷ μου, ὅτι ἐπεσκέψατό με καὶ ἀφείλετο ἀπ'ἐμοῦ τὸ ὄνειδος τῶν ἐχθρῶν μου, καὶ ἔδωκέν μοι κύριος καρπὸν δικαιοσύνης [αὐτοῦ], μονοούσιον, πολυπλάσιον ἐνώπιον αὐτοῦ. (*Protévangile*, VI, 3. AMAN, p. 202-203.)

l'a sans doute pensé. C'est l'interprétation qui nous paraît de beaucoup la meilleure. Marie est appelée un fruit de justice, c'est-à-dire un fruit de sainteté, digne de celui qui l'a accordé. C'est un fruit unique en son genre, μονοούσιον, qui renferme en lui toutes sortes de propriétés, πολυπλάσιον (1).

Dire que la Vierge est un fruit de sainteté, un fruit donné par la sainteté de Dieu, n'est-ce point affirmer équivalemment qu'elle n'a pas contracté la faute originelle? Ce n'est point du texte d'Isaïe qu'il faut rapprocher notre passage, mais plutôt de ces paroles de l'ange Gabriel au sujet de Jésus : *Quod nascetur ex te sanctum.* (*Luc*, I, 35.) Toute proportion gardée et avec les réticences qui s'imposent, Marie est sainte à l'aurore de son existence comme Jésus est saint.

M. Jugie.

Constantinople.

STATUTS DE L'EXARCHAT BULGARE

(Suite.) [2]

CHAPITRE V

ÉLECTION DES MEMBRES DU CONSEIL D'ÉPARCHIE

Art. 48. — Les membres du Conseil de l'éparchie sont nommés pour quatre ans et renouvelables par moitié tous les deux ans. La première fois, ce sont les moins anciens par rang d'ordination qui se retirent.

Art. 49. — Les candidats au Conseil devront satisfaire aux conditions suivantes :

1° Avoir une paroisse dans l'éparchie où siège le Conseil;

2° Avoir au moins trente ans d'âge;

3° Avoir un certificat constatant qu'ils ont terminé leurs études dans un Séminaire ou dans une école secondaire.

Remarque. — *Cette condition ne sera exigée que peu à peu, autant que cela sera possible.*

4° Se distinguer par une vie exemplaire et pleine d'équité;

5° Etre connu pour son expérience et pour l'accomplissement fidèle de ses devoirs sacerdotaux;

6° N'avoir pas encouru de condamnation devant les tribunaux ecclésiastiques ou civils;

7° Ne pas être apparentés entre eux jusqu'au quatrième degré inclusivement, ou jusqu'au troisième inclusivement, s'il s'agit de parenté spirituelle;

Remarque. — *Si plusieurs parents aux degrés prohibés étaient élus, on choisirait celui qui a réuni le plus de voix; s'ils en avaient le même nombre, on tirerait au sort.*

Art. 50. — Tous les deux ans, le métropolite ou son remplaçant invite par lettre circulaire les électeurs ecclésiastiques à se rendre à sa résidence le deuxième dimanche après la réception de la circulaire, afin de procéder aux élections.

Art. 51. — Le dimanche indiqué, après la messe, les électeurs se réunissent au palais épiscopal, sous la présidence du métropolite ou de son remplaçant. Si les trois quarts au moins des électeurs sont présents, le président déclare la séance ouverte; si ce nombre n'est pas atteint, il ajourne l'élection au dimanche suivant, et alors, quel que soit le nombre des électeurs, il ouvre la session après une dévote prière.

Art. 52. — Avant de procéder à l'élection, on dresse une liste de candidats ou bien chacun propose le nom d'un prêtre. Les membres du Conseil sont élus d'après cette liste, au scrutin secret, et à la majorité absolue. En procédant à cette élection, on aura soin de remplacer les élus dans leur charge pastorale.

Art. 53. — Le procès-verbal de l'élection doit être transcrit au registre du protocole et signé par tous les électeurs. On en fait deux copies signées par tous, approuvées par l'évêque ou par son remplaçant, et des-

(1) Aman traduit : fruit simple, (mais) de multiple aspect devant lui.

(2) Voir *Echos d'Orient*, nov. 1910, p. 351-355.

tinées l'une au saint synode et l'autre au ministre des Cultes.

Art. 54. — L'élection faite, le saint synode l'examine; s'il la trouve conforme aux règlements il l'approuve, et en informe l'autorité diocésaine ainsi que le ministre des Cultes. Celui-ci soumet l'élection à l'approbation du prince. Dans le cas contraire, elle est annulée, et l'on mentionne sur le registre du protocole le motif de cette annulation. Après quoi l'on écrit à qui de droit pour faire procéder à de nouvelles élections.

Art. 55. — Le membre élu n'a pas le droit de donner sa démission, sauf en cas de maladie, d'extrême vieillesse, ou pour toute autre raison très grave.

Art. 56. — Si, dès le commencement ou par la suite, un membre élu donne sa démission pour quelqu'une de ces raisons, le saint synode demande au ministre des Cultes d'approuver la nomination de celui qui, aux élections, aurait obtenu le plus de voix après le démissionnaire. Le membre ainsi nommé remplirait ces fonctions jusqu'à la fin de la période de son prédécesseur.

Remarque. — *S'il est prouvé qu'un prêtre intrigue pour être élu membre du Conseil, il perd ses droits à l'élection.*

CHAPITRE VI

VICAIRES ÉPISCOPAUX

Art. 57. — Les vicaires épiscopaux sont choisis par l'évêque du diocèse et confirmés par le gouvernement. On informe le saint synode de cette nomination.

Art. 58. — Les conditions prévues par l'article 49 pour les membres du Conseil diocésain sont en vigueur également pour les vicaires épiscopaux.

CHAPITRE VII

ÉLECTEURS DIOCÉSAINS

Art. 59. — Chaque diocèse a six électeurs laïques et ecclésiastiques choisis dans chaque vicariat et dans le canton où se trouve le chef-lieu du diocèse. Trois de ces électeurs doivent être curés et trois laïques. Ils restent en charge pendant quatre ans. Représentants légitimes du clergé et du peuple, ils nomment les délégués diocésains pour l'élection de l'exarque (art. 22), des évêques (art. 41) et des membres du Conseil diocésain (art. 52).

Art. 60. — Un curé ne peut être nommé électeur diocésain que s'il remplit les conditions prévues par l'article 49 pour les membres du Conseil diocésain. Un laïque n'est éligible que s'il est sujet bulgare et chrétien orthodoxe, et s'il sait lire et écrire; il doit être âgé de trente ans, appartenir à une paroisse du diocèse, et se faire remarquer par l'honnêteté et la piété de sa vie; il doit répondre, en outre, aux conditions de l'article 88.

Art. 61. — Trois mois avant l'expiration des pouvoirs, le saint synode, d'accord avec le gouvernement, invite les autorités diocésaines à procéder au choix des électeurs diocésains ecclésiastiques et laïques.

Art. 62. — Au reçu de l'avis synodal, l'évêque ou son remplaçant charge un des membres du Conseil, de concert avec deux curés de la ville ou des environs, de dresser une liste des personnes éligibles dans le chef-lieu du diocèse. De leur côté et sur l'ordre de l'autorité diocésaine, les vicaires épiscopaux, aidés par deux curés de la ville ou des paroisses voisines, dressent des listes analogues. Ces listes doivent contenir les noms des prêtres de la ville ou du canton qui réunissent les qualités requises par l'article 49, et les noms de un à trois laïques de chaque paroisse ayant aussi les qualités énumérées à l'article 60.

Art. 63. — Quand les listes sont dressées, l'autorité diocésaine invite les Conseils de Fabrique des paroisses qui dépendent directement de la métropole à choisir chacun un représentant. Ainsi désignés, les électeurs, munis de leurs lettres de créance, signées par les marguilliers et scellées du sceau de l'église, se rendront à la ville métropolitaine le deuxième dimanche après la publication de l'avis.

Art. 64. — Au jour fixé, le vicaire général désigné par l'évêque et les deux prêtres mentionnés à l'article précédent procèdent à la vérification des pouvoirs, puis ils invitent les représentants à choisir comme électeurs diocésains, pour le canton où se trouve le siège du métropolitain, trois prêtres et trois laïques parmi ceux dont les noms sont inscrits sur la liste qui leur est présentée. Cette élection a lieu au scrutin secret et à la majorité absolue.

Art. 65. — On dresse le procès-verbal de l'élection. Tous les électeurs présents, le président et les deux prêtres assistants le

signent, puis on l'envoie au métropolitain en y joignant, dans une lettre spéciale, la liste des candidats.

Art. 66. — Pour le choix des électeurs diocésains dans les vicariats, les vicaires épiscopaux invitent les Conseils de Fabrique à nommer des représentants qui se réunissent au chef-lieu du vicariat, et le vicaire épiscopal, aidé par ses deux prêtres auxiliaires, procède à l'élection suivant le procédé indiqué par les articles 62 et 63.

Remarque. — *On fait deux exemplaires du procès-verbal de cette élection, également signés par tous les assistants et scellés du sceau du vicariat. Un exemplaire accompagné de la liste des candidats est envoyé à l'autorité diocésaine, l'autre reste aux archives du vicariat.*

Art. 67. — Au reçu de ce procès-verbal, l'évêque ou son remplaçant l'examine en son Conseil; s'il le trouve régulier, il en prend acte, et proclame électeurs diocésains les personnes désignées dont les noms sont communiqués au saint synode et au ministère des Cultes. Ensuite, l'autorité diocésaine délivre aux élus un certificat avec lequel ils se présentent à l'assemblée élective chaque fois qu'ils y sont convoqués, à la métropole, durant la période de quatre ans.

Art. 68. — Si dans cet intervalle de quatre ans un électeur vient à mourir ou change de diocèse, le curé en informe l'autorité diocésaine qui, de concert avec le Conseil, désigne un de ceux qui ont obtenu le plus de voix. Le nouvel électeur tiendra la place de l'ancien jusqu'à la fin de la période.

Remarque. — *Pour toutes ces élections, en cas de ballottage, la voix du président l'emporte.*

CHAPITRE VIII

PAROISSES ET PRÊTRES

Art. 69. — Les paroisses se divisent en paroisses des villes et paroisses des villages. Les paroisses des villes comprennent au moins 200 et au plus 300 maisons; celles des villages, au moins 150 et au plus 250 maisons.

Remarque. — *En cas de nécessité, on peut, avec l'autorisation préalable du saint synode, avoir des paroisses comprenant moins de 150 maisons, spécialement dans les villages.*

Art. 70. — Nul ne peut être ordonné prêtre s'il n'est pourvu d'une paroisse.

Remarque. — *Exception est faite pour ceux qui doivent exercer quelque fonction dans une administration ecclésiastique ou dans les monastères.*

Art. 71. — Le candidat à l'ordination doit réunir les qualités suivantes:

1° Appartenir à l'Eglise bulgare;

2° Avoir au moins vingt-cinq ans;

3° Etre Bulgare de naissance, si la paroisse est exclusivement bulgare; si la paroisse se compose de Bulgares et de non Bulgares, le prêtre doit posséder parfaitement la langue bulgare et celle des non Bulgares;

4° Etre muni d'un certificat attestant qu'il a fait ses études dans un Séminaire.

Remarque. — *Provisoirement on admettra à l'ordination les personnes qui, n'ayant pas terminé leurs études au Séminaire, peuvent présenter un certificat de troisième classe de quelque école laïque, et subir un examen sur les matières du programme dressé par le saint synode.*

5° Avoir des notions exactes sur la foi orthodoxe;

6° Fournir un certificat de son pays de naissance et de tous les endroits où il a vécu attestant qu'il est honnête, qu'il se conduit bien et jouit de l'estime générale;

7° Présenter un certificat de son Père spirituel attestant qu'il s'est confessé et qu'il n'a point d'empêchements lui interdisant le sacerdoce;

8° N'avoir point de casier judiciaire;

9° Faire la preuve qu'il n'a pas eu de maladie mentale ou contagieuse.

Art. 72. — Celui qui désire entrer dans l'Ordre sacerdotal devra présenter à l'autorité diocésaine, suivant la forme habituelle, une demande accompagnée des documents indiqués ci-dessus. Si le candidat est d'un autre diocèse, l'évêque informera son Ordinaire et lui demandera des renseignements sur sa vie et sur sa conduite.

Art. 73. — A la réception de cette demande, l'autorité diocésaine examine les documents et constate si le candidat répond aux conditions prévues par l'article 71; puis elle envoie ces documents au saint synode en lui faisant connaître si le candidat est destiné à une paroisse, à une fonction de l'administration ecclésiastique ou à quelque monastère. S'il est destiné à une paroisse, on doit préciser si la paroisse est vacante et combien elle a de maisons.

Art. 74. — Quand le saint synode a donné

l'autorisation nécessaire, et si le candidat est destiné à une paroisse, l'autorité diocésaine charge le vicaire général ou quelque autre prêtre de faire voter la paroisse vacante au sujet du candidat.

Art. 75. — Au jour fixé, le délégué de l'évêque convoque dans la cour de l'église ou à l'école tous les prêtres de l'église dont fait partie la paroisse vacante ainsi que les paroissiens de marque, instruits ou recommandables par leur bonne conduite et leur piété, et l'on procède sous sa présidence à l'élection au scrutin secret.

Art. 76. — On dresse le procès-verbal de l'élection et on le consigne dans le registre. Un exemplaire signé par tous les assistants et par le président et scellé du sceau de l'église doit être envoyé à l'évêque du diocèse.

Art. 77. — L'évêque présente ce rapport au Conseil. Si l'élection a été faite suivant les règles et s'il n'arrive aucune réclamation contre le candidat ou contre l'élection, l'évêque procède à l'ordination conformément aux prescriptions de l'Eglise orthodoxe.

Art. 78. — Si l'on recevait contre le candidat une réclamation, signée par des chrétiens orthodoxes recommandables par leur honnêteté, l'ordination serait différée et l'on instruirait l'affaire. Si les accusations sont trouvées sans fondement, on procède à l'ordination. Au cas contraire, on prend les dispositions nécessaires pour le choix d'un autre candidat à la paroisse vacante.

CHAPITRE IX

AUMÔNIERS MILITAIRES

Art. 79. — Pour faciliter l'accomplissement des devoirs religieux à l'armée, le gouvernement, après entente préalable et avec l'approbation de l'Ordinaire, nomme des prêtres qui portent le nom de « prêtres de garnisons ».

Art. 80. — On ne peut nommer à cette charge que des prêtres ayant terminé les études du Séminaire, ou des prêtres qui, dans la carrière ecclésiastique, se sont montrés d'une conduite irréprochable et qui ont prouvé leur aptitude à accomplir dignement ce devoir.

Art. 81. — Les aumôniers militaires n'ont le droit d'accomplir les cérémonies religieuses que pour les militaires et partout où logent ceux-ci, soit en commun, soit en particulier. Les cérémonies pour les familles des militaires seront accomplies par les curés de l'endroit.

Art. 82. — Avant de célébrer la messe ou quelque autre cérémonie dans une église, les aumôniers doivent en demander l'autorisation aux autorités ecclésiastiques de l'endroit.

CHAPITRE X

CONSEILS DE FABRIQUE

Art. 83. — Chaque église a un Conseil de Fabrique composé de trois à cinq laïques. Dans les villages où il n'y a pas d'église, il y a quand même un Conseil de Fabrique composé du même nombre de membres, et ce Conseil, de concert avec le curé, s'occupera d'élever une église ou une chapelle dans le village. Le curé est de droit président du Conseil de Fabrique; dans les églises où il y a plusieurs prêtres, l'Ordinaire désignera l'un d'eux.

Art. 84. — Pour être élu membre du Conseil de Fabrique, il faut être sujet bulgare orthodoxe, âgé de trente ans, appartenir à la paroisse et, d'une façon générale, mener une vie honnête et chrétienne.

Art. 85. — L'élection des Conseils de Fabrique se fait toujours durant le mois de janvier par les paroissiens qui ont le droit de voter; leurs pouvoirs durent deux ans.

Art. 86. — Le jour de l'élection du Conseil de Fabrique, les paroissiens élisent encore une Commission de trois à cinq membres, Bulgares orthodoxes, habitant la même paroisse. Cette Commission, après avoir confirmé dans leur charge les nouveaux fabriciens, examine avec eux les comptes, recettes et dépenses de l'église pendant l'année écoulée.

Art. 87. — Un mois avant l'expiration des pouvoirs, le saint synode, après entente préalable avec le ministère des Cultes, invite les autorités diocésaines à prendre les dispositions nécessaires pour que, un jour de fête à leur choix, l'on procède aux élections. Dans le cas où les élections n'auraient pas lieu au jour indiqué, l'autorité diocésaine fixerait elle-même un autre jour de fête. Si, pour différents motifs, les élections ne se faisaient pas encore, alors l'autorité diocésaine nommerait une Commission de trois à cinq membres, choisis parmi les paroissiens et ayant les qualités prévues

par l'article 84, et la chargerait de remplir jusqu'à la fin de l'année les fonctions du Conseil de Fabrique.

Art. 88. — Ne peuvent être électeurs :

1° Ceux qui sont actuellement sous les drapeaux ;

2° Ceux qui ont perdu leurs droits civils et politiques;

3° Ceux qui ont fait une faillite frauduleuse;

4° Ceux qui sont en tutelle pour cause de folie;

5° Les condamnés à trois mois au moins de prison pour vol, escroquerie, abus de confiance, fraude sur la qualité et la quantité dans le commerce, pour détournement des fonds publics, pour falsification de pièces, pour concussion, corruption ou violence, pour parjure ou faux témoignage;

6° Ceux qui tiennent des maisons de prostitution et ceux qui vivent en concubinage.

Remarque. — *Toutes les fois qu'il se présente des élections aux Conseils de Fabrique, un mois auparavant l'autorité diocésaine prend les dispositions nécessaires pour recueillir des informations, afin de connaître ceux des paroissiens qui auraient encouru une condamnation les privant de leur droit d'électeur, ou encore ceux qui seraient en tutelle pour cause de folie.*

Art. 89. — Au jour fixé par l'autorité diocésaine, les assemblées électorales s'ouvrent après la messe et durent jusqu'à 1 heure de l'après-midi. Elles sont surveillées et dirigées par un Bureau composé de quatre paroissiens élus au scrutin public et présidées par le curé de la paroisse. S'il y avait plusieurs curés pour une église, le président serait désigné par l'autorité ecclésiastique du lieu.

Art. 90. — Après l'élection, on dresse le procès-verbal qui, signé par les membres du Bureau et revêtu du cachet de l'église, ou bien, là où il n'y pas d'église, du cachet du prêtre président, est soumis dans la forme ordinaire à l'approbation de l'autorité diocésaine.

CHAPITRE XI

LES MONASTÈRES

Art. 91. — On appelle monastère un lieu sacré comprenant une église et d'autres bâtiments destinés au logement des moines qui se sont consacrés à une vie solitaire et sanctifiée. Les monastères se fondent suivant les règles de l'Eglise avec l'autorisation préalable de l'Ordinaire.

Art. 92. — Les monastères se divisent : 1° en stavropégiaques qui relèvent du saint synode et 2° en monastères diocésains qui dépendent de l'Ordinaire. Les monastères de Rila et de Troyan appartiennent à la première catégorie et tous les autres à la seconde.

Art. 93. — Les monastères stavropégiaques ou diocésains qui ont plus de cinq Frères sont dirigés par le Conseil du monastère; celui-ci fonctionne sous la direction d'un supérieur.

Art. 94. — Font de droit partie du Conseil du monastère tous les Frères recommandables par une vie monastique exemplaire, par leur expérience et par leurs mérites signalés, qui ont été reçus, soit par le saint synode, dans les monastères stavropégiaques, soit par l'Ordinaire, dans les monastères diocésains.

Art. 95. — Pour que quelqu'un soit élu supérieur, il doit être religieux, membre de la communauté ou d'un autre monastère et en outre posséder les qualités religieuses, morales et intellectuelles nécessaires à cette charge.

Art. 96. — Le supérieur est élu à vie par toute la communauté, et s'il possède les qualités énumérées par l'article 95, il est approuvé par le saint synode, dans les monastères stavropégiaques, et par l'Ordinaire, dans les monastères diocésains.

Si, pour cause de maladie et de vieillesse, ou pour infidélité à ses devoirs, le supérieur nuit aux intérêts du monastère, l'autorité spirituelle compétente pourvoit à l'élection d'un nouveau supérieur.

Art. 97. — Si, à deux reprises consécutives, la communauté choisit et présente à l'approbation un religieux indigne et incapable de remplir la charge de supérieur, l'autorité compétente désigne un supérieur qui gouverne le monastère jusqu'à ce que la communauté soit disposée à élire un candidat digne de cette charge.

Art. 98. — Les monastères de moins de cinq religieux sont gouvernés par des supérieurs que nomme l'Ordinaire.

Art. 99. — Quand un monastère, faute de religieux, ne peut plus continuer son existence indépendante, le saint synode, sur l'avis de l'autorité diocésaine, le rattache à un autre. (*A suivre.*)

CHRYSOBULLE DE L'IMPÉRATRICE THÉODORA

(1283)

Le 11 décembre 1282, au début d'une campagne contre Jean Ducas, Michel Paléologue mourait dans son camp près d'Hexamilion. Son fils Andronic, après de hâtives funérailles faites de nuit, revint aussitôt à Constantinople. Le jeune prince, d'esprit faible, superstitieux, de vues bornées en politique, ne partageait nullement les idées de son père sur l'Union des Eglises; son hésitation, s'il en eut vraiment, fut courte: endoctriné par sa tante Eulogia, il se livra tout entier aux mains des antiunionistes, de Théodore Mouzalon et d'un ramassis de moines fanatiques (1). Quelques mois lui suffirent pour anéantir le pacte signé au concile de Lyon.

Tout d'abord il força le patriarche Jean Veccos à se retirer au monastère de la Panachrantos, et dès le 31 décembre le vieux Joseph, infirme, presque mourant, était rapporté en triomphe au palais patriarcal. Contre les catholiques, son parti se réconcilia un instant avec celui de l'ancien patriarche Arsène. Sainte-Sophie fut purifiée à l'eau bénite de la souillure acquise au contact des latinophrones (5 janv. 1283). Des peines sévères vinrent frapper laïques et clercs unionistes. Veccos comparut devant un synode présidé, à défaut de Joseph, impotent, par Athanase, patriarche d'Alexandrie, et se laissa arracher sa démission, ce qui ne l'empêcha pas d'être exilé à Brousse. Ses amis, Constantin Méliténiote et Georges Métochite, avaient déjà été déposés, comme coupables d'avoir, à Rome, assisté à la messe du Pape (2).

(1) A leur tête étaient les moines galésiotes Galaction et Mélèce, dont le premier avait perdu la vue et le second avait eu la langue coupée par ordre de Michel.

(2) Sur ces événements, voir Pachymère, *De Andron. Palæol.*, I, 1-12. *P. G.*, t. CXLIV, col. 15-43.

Joseph mourut au commencement du mois de mars. De sa propre autorité, Andronic lui donna pour successeur un humble fonctionnaire de Sainte-Sophie, le *protoapostolarios* Georges, originaire de Chypre. Cet individu avait été unioniste fervent; comme tant d'autres, il se tournait du côté du soleil levant. En une journée, il reçut l'habit monastique, avec le nom de Grégoire, le lectorat et le diaconat; le dimanche des Rameaux, 11 avril, il fut sacré à Sainte-Sophie.

Le Mercredi-Saint fut levé l'interdit pesant sur le clergé, qui dut implorer publiquement son pardon : malgré cela, le lendemain on lui distribua, au lieu de la communion, du pain ordinaire acheté au marché. Il n'en avait pas fini avec les humiliations (1).

En effet, quelques jours après Pâques, Andronic donnait l'ordre de réunir un nouveau synode dans l'église des Blaquernes. Le patriarche Grégoire ne présida l'assemblée que pour la forme. Son chef véritable était Andronic, ancien métropolite de Sardes, qui avait quitté son diocèse pour devenir moine et dont l'empereur venait de faire son confesseur. Michel Strategopoulos assistait au concile avec des soldats, non pour maintenir l'ordre, mais comme exécuteur des basses œuvres de juges indignes.

Le synode condamna comme contumaces Théodore de Cyzique et d'autres évêques qui refusèrent de comparaître; Athanase d'Alexandrie fut rayé des diptyques sacrés; de nombreux prélats furent déposés et livrés aux insultes de la populace (2).

En outre, nous apprend Pachymère (3), le concile réclama de l'impératrice Théo-

(1) Pachymère, *op. cit.*, I, 12-16, *ibid.*, col. 43-57.

(2) Pachymère, *op. cit.*, I, 17, *ibid.*, col. 58-63.

(3) Pachymère, *op. cit.*, I, 19, *ibid.*, col. 63.

dora, veuve de Michel Paléologue, « une profession de foi; la répudiation par écrit de ce qui s'était fait (c'est-à-dire de l'union avec Rome); la promesse qu'elle ne demanderait jamais pour son mari la sépulture ecclésiastique (ἐν ψαλμῳδίαις): à ces conditions, on ferait mémoire d'elle à l'église comme de son fils, ainsi qu'il est d'usage pour les empereurs ». L'impératrice obéit, bien que Pachymère se taise à ce sujet.

Jean Eugenikos, exhortant Constantin Dragasès à rompre l'Union de Florence (1), lui cite en exemple la très pieuse Théodora et son fils le très pieux Andronic, et lui rappelle « comment ils avaient fait disparaître l'innovation qu'on avait osée et obéi en tout aux saints conciles œcuméniques; comment ils avaient extirpé à fond la racine amère de cette zizanie qu'est le latinisme; comment, pour Dieu et la vérité, ils avaient méprisé toutes les craintes humaines..... ; comment ils avaient promis à l'Eglise du Christ de ne jamais l'obliger à faire mémoire de leur époux et père..... ; comment ils avaient déposé en synode l'impie et vain Veccos, qui avait à plusieurs reprises apostasié l'Eglise du Christ sans s'être jamais sincèrement et véritablement repenti, et comment ils avaient retranché ses partisans de la société des chrétiens orthodoxes (2). »

Pour attribuer ce rôle actif à Théodora, le fougueux nomophylax a sollicité les textes. Pachymère nous est garant de l'affection de l'impératrice pour son mari, qui ne s'en était pas toujours montré digne. Lorsque Eulogia insultait à la mémoire de son frère Michel, descendu dans la tombe depuis quelques jours à peine, et soutenait à Théodora qu'il était irrévocablement damné, la pauvre veuve souffrait cruellement. Elle cherchait des consolations dans les entretiens de Veccos et aussi, il est vrai, de Joseph (3). On peut conclure de ces détails que Théodora avait accepté l'Union; au cas contraire, l'historien ne manquerait pas de nous en avertir comme il le fait pour Eulogia. D'ailleurs, si cette adhésion n'eût pas été bien établie aux yeux du public au moment du synode des Blaquernes, on n'eût pas exigé de Théodora une rétractation solennelle, pas plus qu'on n'en exigea de sa belle-sœur.

La religion de l'impératrice n'était sans doute pas très éclairée ou même, si on veut, manquait de sincérité; mais les documents ne permettent pas de la regarder comme une adversaire farouche de l'Union. Jean Eugenikos est d'autant plus coupable qu'il a pris la peine de copier de sa main, probablement dans les archives de Sainte-Sophie, la profession de foi de Théodora: on peut la lire au fol. 244 du cod. Paris. 2075; il n'y a rien de pareil à ce qu'il avance.

L'intérêt que présente cette pièce, restée jusqu'ici inédite, nous engage à la publier dans notre revue, avec une traduction française. Il en existe d'autres copies que nous n'avons pu consulter, par exemple dans le cod. Athous 716, du XIVe siècle (1), et dans le cod. 11, du XVIe siècle, de la Société historique et ethnologique d'Athènes, p. 130 (2).

Remarquons, pour finir, qu'on n'a signalé à notre connaissance aucun autre chrysobulle d'impératrice.

Cod. Paris. 2075, fol. 244.

† Τὸ ἴσον τῆς ὁμολογίας τῆς κραταιᾶς καὶ ἁγίας ἡμῶν κυρίας καὶ δεσποίνης ἐπὶ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πράγμασιν, ὅπερ διὰ οἰκειοχείρου σταυροῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐπιστώσατο καὶ κάτω διὰ τῆς οἰκείας στήλης ἐν χρυσίνῃ βούλλῃ φερομένης καὶ ἀπῃωρημένης δι' ὀξείας μετάξης.

† Θεοδώρα ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὴ αὐγοῦστα καὶ αὐτοκρατόρισσα Ῥωμαίων Δούκαινα Κομνηνὴ ἡ Παλαιολογίνα.

(1) Lettre inédite dans le cod. Paris. 2075, fol. 288 seq.

(2) *Ibid.*, fol. 291 v°.

(3) Pachymère, *op. cit.*, I, 3, *P. G.*, t. CXLIV, col. 20.

(1) S. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on mount Athos*, t. Ier, p. 61.

(2) S. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VI (1909), p. 239.

† Οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατορθωμάτων, ὅσα τις ἐπὶ σωτηρίᾳ ἑαυτοῦ κατορθῶσαι δυνήσεται, οὕτω μοι καὶ ἐπὶ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς δοκεῖ· ἐκεῖνα μὲν γὰρ κρύπτειν καλὸν καὶ παντάπασι τηρεῖν ἀφανῆ, ἵνα ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ὁ οὐράνιος πατὴρ καὶ θεὸς ἀποδιδοίη ἐν τῷ φανερῷ· εὐσέβειαν δὲ τὴν καὶ ἀρετῆς ἁπάσης πηγήν τε καὶ ἀρχὴν καὶ μητέρα τυγχάνουσαν οὐ κρύπτειν, ἀλλ' ἐμφανίζειν τοῖς πᾶσι καὶ δημοσιεύειν σωτήριον· καὶ τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοί γε φαίνεται, τὸ ἡμέτερον φῶς, ὃ τὰ ἱερὰ εὐαγγέλια ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων λάμπειν διακελεύεται. Διὰ τοῦτο οὔτε ποτὲ ἄλλοτε τὸ πρὸς θεὸν εὐσεβὲς ὑπεστείλατο παραστῆσαι ἡ βασιλεία μου οὔτε νῦν ὑποστέλλεται, διατρανοῖ δὲ μᾶλλον καὶ διαβεβαιοῦται οὕτως ἐν πᾶσι πιστεύειν, ὡς καὶ ἄνωθεν ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ὁμολογεῖν καὶ πιστεύειν ἐδίδαξε. Τοῦτο οἶδε θεὸς ὁ καὶ τὰ βάθη τῶν καρδιῶν ἡμῶν ἐρευνῶν, γινωσκέτωσαν δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι, ὡς οὐδὲν παρ' ἡμῖν φρόνημα ἕτερον, ἀλλ' ἢ τὸ γνήσιον τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας. Ἐπεὶ δὲ οὕτω φρονεῖ τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ οὕτω πρεσβεύει ἡ βασιλεία μου, δῆλον πάντως, ὅτι καὶ τὴν ὀλεθρίαν ὑπόθεσίν τε καὶ πρᾶξιν τὴν οὐ καλῶς ἐπὶ τῷ προλαβόντι χρόνῳ ἐπισυμβᾶσαν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ αὐτὴν εἰς τέλος συγχέασαν ἐκ ψυχῆς μέσης ἀποστρέφεται, μισεῖ, βδελύττεται, εἴτε εἰρήνη εἴτε οἰκονομία εἴτε τι παραπλήσιον ἕτερον οὐκ ἀληθῶς ὠνομάζετο, καὶ τοὺς ἐπαινοῦντας ἔτι καὶ νῦν αὐτὴν καὶ προσκειμένους αὐτῇ πολεμίους ἡγεῖται τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας, ἐπιβούλους δὲ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας, ἐχθροὺς δὲ καὶ λυμεῶνας καὶ τῶν παραδεχομένων αὐτούς, καὶ ὡς προξένους ἀπωλείας ψυχῶν ἀποβάλλεται. Εἰ γὰρ καὶ τηνικαῦτα, ὅσον εἶχεν ἐκείνη, τὸ ψυχοβλαβὲς διελάνθανεν, ἀλλά γε νῦν οὐ λανθάνει τὴν βασιλείαν μου· ἐδίδαξε γὰρ αὐτὴν αὐτὰ τὰ πράγματα καὶ λόγοι μετὰ τῶν πραγμάτων ἀληθεῖς τε καὶ βέβαιοι. Πλὴν ἡ βασιλεία μου καὶ τότε τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ — ἐνισταμένης, λέγω, τῆς ὑποθέσεως — σφόδρα ἐβαρύνετο καὶ ἐδυσχέραινε τὸ ἀσύνηθες καὶ καινοφανὲς τοῦ πράγματος καὶ ἠγανάκτει ἐπ' αὐτῷ, κἂν μὴ τὸ δεινόν, ὁπόσον ἦν, ἐξηπίστατο· καὶ ἐν τῷ παρόντι δὲ πολὺ μᾶλλον ἀγανακτεῖ σαφῶς ὁρῶσα τῆς οὐ καλῆς ἐκείνης ἐπινοίας οὐκ ἀγαθὸν ἀπαντήσαν τὸ τέλος. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων οὕτως ἔχει. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸν Βέκκον διὰ τὰ βλάσφημα αὐτοῦ δόγματα, ἔτι δὲ καὶ τὸν Μελιτινιώτην καὶ τὸν Μετοχίτην ὡς ὁμόφρονας αὐτοῦ ἡ τοῦ θεοῦ κατεδίκασεν ἐκκλησία καὶ ἀπεκήρυξε καὶ τῆς κοινωνίας ἑαυτῆς ἠλλοτρίωσε, τοιούτους δεόντως αὐτοὺς ἡγεῖται ἡ βασιλεία μου, ἀκοινωνήτους καὶ ἀποβλήτους τῇ ψήφῳ τῆς ἐκκλησίας ἐξακολουθοῦσα. Ἐπεὶ δὲ τῇ αὐτῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἔδοξε καὶ τὸν ἐμὸν αὐθέντην καὶ βασιλέα καὶ ὁμόζυγον τελευτήσαντα μνημοσύνων τῶν νενομισμένων μὴ ἀξιῶσαι δι' αἰτίαν τῆς ῥηθείσης ὑποθέσεως καὶ τῆς ἐντεῦθεν συγχύσεως, ἡ βασιλεία μου τὸν τοῦ θεοῦ προτιμῶσα φόβον καὶ τὴν εἰς τὴν ἁγίαν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐπείθειαν στέργει καὶ καταδέχεται τὸ δόξαν ἐπὶ τούτῳ αὐτῇ καὶ οὐ μήποτε ἀναγκάσῃ μνημόσυνον ποιεῖν ἐπ' αὐτῷ τῷ αὐθέντῃ μου καὶ βασιλεῖ καὶ ὁμοζύγῳ μου οὐδὲ ἄλλο τι παρὰ τὸ διατεταγμένον αὐτῇ. Ἕπεσθαι γὰρ κατὰ πάντα καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ ἡ βασιλεία μου βούλεται τὴν ἰδίαν πάντως ἐντεῦθεν σωτηρίαν οἰκονομοῦσα καὶ τὴν εὐσέβειαν ἑαυτῆς γνωρίζειν τοῖς πᾶσι καὶ φανεροῦν ἐθέλουσα, ἣν ἄνωθεν ἐκ πατέρων παραλαβοῦσα καὶ μέχρι τοῦ παρόντος χρόνου συζήσασα φυλάξει καὶ ἕως τέλους τῇ τοῦ ἀπο[.....]σαντος αὐτὴν καὶ ἀναδείξαντος οἰκτίρμονος θεοῦ φυλάσσειν ἀεὶ δυνάμει (?).

La fin du texte est très difficile à lire à cause de l'usure du papier; les deux derniers mots sont peut-être χάριτι δυνήσεται.

Traduction. — † Copie de la confession de notre puissante et sainte dame et impératrice au sujet des affaires ecclésiastiques, certifiée par elle au commencement d'une croix tracée de sa main et à la fin de son effigie gravée sur une bulle d'or et suspendue par un cordon de soie pourpre.

† Théodora, dans le Christ Dieu fidèle Augusta et impératrice des Romains, Ducæna, Comnena, Palæologina.

† Ce qui convient à toutes les autres bonnes œuvres que l'homme peut accomplir en vue de son salut ne me paraît pas s'appliquer à la piété elle-même. Celles-là, en effet, il est bon de les garder complètement invisibles et cachées, afin

que Dieu, notre Père céleste, qui voit dans le secret, nous le rende en public. Mais la piété, qui est la source, le principe et la mère de toute vertu, il est salutaire, non de la cacher, mais de la publier et de la manifester à tous, et c'est là, me semble-t-il, notre lumière, cette lumière qui, d'après l'ordre donné par les saints évangiles, doit briller devant les hommes.

C'est pourquoi je n'ai jamais hésité autrefois à montrer ma piété envers Dieu, et je n'hésite point maintenant; au contraire, je l'expose clairement et j'affirme avec énergie croire en tout comme l'Eglise de Dieu nous enseigne à croire et à confesser. Dieu le sait, lui qui scrute le fond de nos cœurs. Mais que tous les hommes connaissent aussi que je n'ai pas d'autre opinion que la véritable opinion de l'Eglise catholique et apostolique. Puisque donc par la grâce de Dieu, tels sont mes sentiments et mes préoccupations, il est bien évident que cette funeste affaire et cet acte, qui ont eu malheureusement lieu dans l'Eglise en ces derniers temps et y ont jeté une confusion complète, je les rejette du fond de l'âme, je les hais, je les ai en horreur, qu'on les appelle faussement paix, condescendance ou de toute autre dénomination semblable. Quant à ceux qui, encore maintenant, continuent à les louer et à y adhérer, je les regarde comme des ennemis de l'Eglise de Dieu, des adversaires de leur propre salut, un fléau pour leurs propres partisans, et je les rejette comme des causes de perdition pour les âmes. Car si tout ce que cette affaire contenait de nuisible aux âmes m'échappait alors, je le connais aujourd'hui, instruite par les choses elles-mêmes et avec les choses par des discours pleins de vérité et de certitude. Même alors, je veux dire au début de l'affaire, par la grâce de Dieu, je supportais la chose avec la plus vive peine à cause de sa nouveauté et je m'en indignais, bien que ne connaissant pas toute la grandeur du mal : combien plus vive est mon indignation, maintenant que je vois clairement le mauvais résultat d'une invention mauvaise.

Cela étant ainsi, puisque Veccos, pour ses dogmes blasphématoires, en outre Méliténiote et Métochite comme ses partisans, ont été condamnés par l'Eglise de Dieu, rejetés par elle et séparés de sa communion, je les regarde comme tels, excommuniés et rejetés, m'en rapportant au jugement de l'Eglise.

Puisqu'il a aussi paru bon à la même sainte Eglise de Dieu de ne pas honorer après sa mort des services canoniques mon seigneur, empereur et époux, à cause de ladite affaire et des troubles amenés par elle, préférant la crainte de Dieu et l'obéissance à sa sainte Eglise, je consens à ce qui lui a paru bon sur ce point, et je l'accepte et je ne l'obligerai jamais à faire un service pour mon dit seigneur, empereur et époux ni autre chose que ce qu'elle a ordonné. Car je veux en tout suivre ladite Eglise de Dieu et m'en tenir à elle pour procurer par là mon propre salut, et je veux faire connaître et manifester à tous ma piété : j'ai reçu celle-ci du ciel par les Pères, je l'ai gardée en l'augmentant jusqu'au temps présent et la garderai jusqu'à la fin, avec l'aide du Dieu de miséricorde qui me l'a [.....] et m'a montré à la conserver toujours.

S. Pétridès.

ANNEXION DE L'ILLYRICUM AU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE

Dans les premières années du ve siècle, au temps de la *Notitia dignitatum,* il y avait deux Illyricum dans l'empire romain : l'Illyricum occidental qui relevait au point de vue civil du *præfectus pr. Italiæ, Africæ et Illyrici,* et l'Illyricum oriental, qui avait un préfet spécial, le *præfectus pr. Illyrici.* La préfecture de l'Illyricum oriental, comprenant les deux diocèses de Dacie et de Macédoine, fut cédée en 379 par l'empereur Gratien à son collègue Théodose comme cadeau de joyeux avènement; quant à l'Illyricum occidental, fort entamé déjà par les barbares, il fut rattaché à l'empire d'Orient entre les années 424 et 437, sans qu'on puisse exactement préciser la date.

Ces deux cessions bénévoles furent le point de départ d'un grave conflit religieux entre les papes et les évêques de Byzance. Tant que cette vaste région, de langue grecque en majorité, avait fait partie de l'empire occidental, les Byzantins avaient trouvé fort naturel que ses métropolitains et ses évêques se soumissent à la juridiction du patriarche romain, mais du jour où Constantinople exerça sur eux la suprématie politique, elle réclama également la suprématie religieuse. C'était, bien avant l'emploi du terme, la revendication de l'œcuménicité, c'est-à-dire de la haute juridiction ecclésiastique sur toutes les provinces et sur toutes les villes qui civilement étaient soumises à la capitale de l'Orient. Et comme, pour des raisons faciles à concevoir, les empereurs grecs appuyaient de toute leur autorité les tendances centralisatrices des évêques de leur capitale, ceux-ci ne devaient pas tarder à entrer sur ce point en lutte plus ou moins ouverte avec le Saint-Siège.

Il semble que l'institution par Rome d'un vicaire apostolique à Thessalonique, chargé de la représenter en ces régions lointaines, ait coïncidé avec la cession de l'Illyricum oriental à l'empire grec. Du moins, l'honneur en est attribué au pape saint Damase, qui mourut le 11 décembre 384, et le premier titulaire en fut saint Ascholius, mort lui-même, selon toute probalité, au début de l'année 383. Saint Damase, qui avait, peu avant la réunion du IIe Concile œcuménique, écrit deux lettres à Ascholius pour le mettre en garde contre l'élection de Maxime le Cynique (1), l'établit vers le même temps son représentant en Illyrie, ainsi que l'assurent d'une manière très explicite une lettre du pape Innocent Ier, de l'année 402, à Anysius de Thessalonique (2), et une autre lettre de ce même Pape, de l'année 407 ou 408, à Rufus, successeur d'Anysius (3). Le pape Sirice (384-399), successeur de Damase, confirma Anysius dans sa charge (4), de même que le pape Anastase Ier (nov. 399, déc. 401), ainsi que nous l'apprend une lettre d'Innocent Ier à Anysius (5). Le pape Innocent Ier, à son tour, conféra les mêmes pouvoirs à Anysius et à Rufus (6), et c'est dans sa lettre que nous trouvons l'énumération des provinces soumises à la juridiction de ce vicariat apostolique : Achaïe, Thessalie, Vieille et Nouvelle Epire, Crète, Dacie méditerranéenne, Dacie ripuaire, Mésie, Dardanie et Prévalitane.

Le vicaire apostolique de Thessalonique avait le droit d'informer sur les affaires

(1) Mansi, *Conciliorum collectio,* t. VIII, p. 749 sq.
(2) Mansi, *op. cit.,* t. VIII, p. 751.
(3) Mansi, *op. et loc. cit.*
(4) Mansi, *op. cit.,* t. VIII, p. 750 sq. *Litteras dederamusut nulla licentia esset sine consensu tuo in Illyrico episcopos ordinare præsumere.*
(5) Mansi, *op. cit.,* t. VIII, p. 751 A.
(6) Mansi, *op. cit.,* t. VIII, p. 751.

ecclésiastiques de l'Illyricum et d'en décider, en lieu et place du Pape. A ce titre, il présidait les Conciles régionaux des diverses provinces de l'Illyricum, jugeant et tranchant les différends, sauf à remettre au Pape la décision à porter sur les affaires d'un caractère plus grave, ou bien quand les intéressés en appelaient eux-mêmes au suprême tribunal romain. Il confirmait de plus l'élection des métropolitains et des simples évêques, et accordait l'autorisation de procéder au sacre. Dans les premiers temps, les Papes lui avaient réservé l'ordination, non seulement des métropolitains, mais encore de tous les évêques; mais, dès le ve siècle, sur la plainte des métropolitains, Rome concéda à ceux-ci la consécration de leurs suffragants. Enfin, le vicaire apostolique de Thessalonique siégeait à une place privilégiée dans les Conciles œcuméniques et il en souscrivait les décisions immédiatement après les patriarches. Bref, il jouissait des prérogatives d'un exarque, d'un patriarche même pourrait-on dire, soumis il est vrai à un autre patriarche, celui de Rome.

La première tentative que l'on surprend d'une usurpation de pouvoir, de la part de Byzance, sur le vicariat apostolique de Thessalonique se rapporte au commencement du pontificat de saint Boniface (déc. 418-sept. 422). La série de pièces relatives au procès de Périgène en fournit la meilleure attestation (1). Celui-ci, désigné par le métropolitain de Corinthe pour occuper le siège de Patras, n'avait pas été accepté des fidèles de cette ville; il dut revenir à Corinthe, son pays natal, semble-t-il, où, grâce à l'intervention du pape Boniface, il remplaça le métropolitain, quand celui-ci vint à mourir (419). Les circonstances de la promotion de Périgène sont également mentionnées par un contemporain, l'historien Socrate (2); on peut donc tenir le fait pour incontesté.

(1) Mansi, *op. cit.*, t. VIII, p. 752-759.
(2) *Hist. eccles.*, I. VII, c. xxxvi, Migne, P. G., t. LXVII, col. 820.

Ce transfert de Périgène d'un siège (non occupé, il est vrai) à un autre, sans doute aussi des compétitions personnelles donnèrent à cette nomination une gravité inattendue. Des évêques d'Illyrie s'en plaignirent à Rufus, vicaire apostolique de Thessalonique, puis au pape saint Boniface, et n'en obtenant aucune satisfaction, ils recoururent à l'évêque de Constantinople, Atticus. Sur sa demande, ils décidèrent la convocation d'un Concile à Corinthe pour régler le différend, décision qui fut immédiatement annulée par Rome, qui ne pouvait, sous peine de disparaître, tolérer que l'on revisât une sentence canonique portée par son vicaire apostolique et confirmée par elle-même. Alors Atticus, dont nous soupçonnons les agissements tortueux dans cette affaire, s'adressa au pouvoir civil, et, le 14 juillet 421, paraissait une loi de Théodose II, qui rattachait les provinces de l'Illyricum oriental à l'Eglise de Constantinople (1), en interdisant à quiconque de décider les affaires importantes de l'Illyrie sans l'autorisation de l'évêque de la nouvelle Rome, qui a hérité des prérogatives de l'ancienne Rome.

Cette loi ne trouva pas ou trouva peu d'application. En effet, peu après sa promulgation, l'empereur d'Occident, Honorius, transmettait à son impérial neveu, Théodose II, les réclamations du pape saint Boniface, « contre certains rescrits obtenus par subreption et qui violaient les droits acquis du Saint-Siège en Illyrie » (2). Cette intervention d'Honorius décida Théodose II à lui répondre qu'il faisait droit à la requête pontificale et qu'il allait informer le préfet du prétoire de l'Illyrie de tenir la loi de 421 pour non avenue; en même temps, il rejetait la faute, non sur Atticus qu'il ne mentionnait pas, mais sur le compte des évêques d'Illyrie (3).

La constitution impériale de Théodose II, qui aurait rétracté celle du 14 juillet 421,

(1) *Cod. Justin.*, Cod. I, tit. II, 6, dans *Corpus juris civilis*, édit. Beck. Leipzig, 1837, p. 9.
(2) Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 759.
(3) Mansi, *op. et loc. cit.*

n'a pas été retrouvée, et rien ne prouve même qu'elle ait jamais existé; des instructions adressées au préfet du prétoire ont pu suffire à retarder les effets de la première loi. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il est certain que l'Illyricum continua à être soumis directement au Pape pour les questions religieuses. Nous avons, en effet, une lettre du pape saint Célestin, datée de l'année 424, adressée à neuf métropolitains d'Illyricum et qui mentionne, de plus, les deux métropolitains de Thessalonique et de Dyrrachium (1); elle leur enjoint d'obéir à Rufus de Thessalonique, le vicaire du pontife romain. D'autre part, en 435, le pape Sixte III envoie deux lettres relatives aux droits du métropolitain Anastase de Thessalonique. Dans la seconde, qui est du 8 juillet, Sixte III rappelle au synode de la ville que les privilèges accordés par lui à leur évêque ne diffèrent pas de ceux que Rome avait précédemment accordés aux prédécesseurs d'Anastase (2). Et ces privilèges indiqués d'une manière explicite ne peuvent que se rapporter au vicariat apostolique. Deux autres lettres du même Sixte III, en date du 18 décembre 437 et adressées, l'une à Proclus, évêque de Constantinople, la seconde à tout l'épiscopat illyrien (3), ne laissent pas le moindre doute sur les rapports réels de cet épiscopat avec le métropolitain de Thessalonique. Celui-ci est confirmé par le Pape dans tous ses droits antérieurs, et avec une insistance qui montre bien que, çà et là, des métropolitains d'Illyrie s'efforçaient, avec l'appui de l'évêque de la capitale, de se soustraire à l'autorité de Rome.

En l'année 439, malgré que la loi du 14 juillet 421 eût été abrogée, elle fut insérée dans le Code Théodosien; manœuvre habile de l'évêque byzantin, qui posait là, à n'en pas douter, la pierre d'attente de sa future autorité sur cette région. Comme l'a si bien dit Mgr Duchesne : « En ce qui regarde les affaires religieuses d'Illyricum, l'influence de Rome et de Ravenne ne pouvait s'exercer que par intermittences, par lettres et députations; celle du patriarcat de Constantinople était sans cesse présente, sans cesse agissante. Quel miracle qu'elle ait prévalu à certains moments? » (1). Elle ne prévalut pourtant pas jusqu'à faire abandonner par le Pape ses droits de souveraineté. Après comme avant l'insertion dans le Code de la loi de 421, l'organisation ecclésiastique de l'Illyricum resta ce qu'elle était, et jusqu'au schisme d'Acace, en 484, la juridiction pontificale continua à s'y exercer. Par deux fois, il est vrai, Constantinople essaya de contester cette suprématie de Rome, d'abord en faisant promulguer la loi du 14 juillet 421, ensuite en la faisant insérer dans le Code théodosien, en 439, mais ces deux tentatives des patriarches byzantins et de la cour impériale demeurèrent vaines.

Nous avons vu les papes Boniface, Célestin et Sixte ne tenir aucun compte de la loi de 421; nous allons voir après 439 le pape saint Léon agir dans l'Illyricum comme si cette loi n'avait pas été inscrite dans le Code. Dès l'année 444, il recommande aux métropolitains de l'Illyrie l'obéissance à son légat, l'évêque de Thessalonique, mais en spécifiant quels sont les droits dont celui-ci jouit, comme ses lointains prédécesseurs au temps de saint Sirice (2). Mêmes recommandations dans

(1) *Ep. III*, Migne, *P. L.*, t. L, col. 428 : *Nec nova hæc sedi apostolicæ cura de vobis est : statutum, nostis, sæpius experimentum hoc quod nos agimus, Thessalonicensi ecclesiæ semper esse commissum, ut vobis vigilanter intendat.*

(2) *Ep. VII* et *VIII*, Migne, *P. L.*, t. L, col. 610-612 : *Habeant honorem suum metropolitani singularum (provinciarum), salvo hujus privilegio quem honorare debeant amplius honorati. In provincia sua jus habeant ordinandi; sed hoc, inscio vel invito quem de omnibus volumus ordinationibus consuli, nullus audeat ordinare. Ad Thessalonicensem majores causæ referantur antistitem.*

(3) *Ep. IX* et *X*, Migne, *P. L.*, t. L, col. 612-618. Qu'on remarque ce passage, col. 617 B : *Illyricanæ omnes ecclesiæ, ut a decessoribus nostris accepimus, et nos quoque fecimus, ad curam nunc pertinent Thessalonicensis antistitis.*

(1) Duchesne, *Eglises séparées*. Paris, 1896, p. 278.

(2) *Epist.* V, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 614-616.

la lettre que saint Léon adresse le même jour à Anastase de Thessalonique : le métropolitain peut élire et ordonner les évêques de sa province, suivant les règles canoniques, mais il doit au préalable en obtenir l'autorisation d'Anastase ; par contre, c'est ce dernier qui ordonne les métropolitains et qui convoque évêques suffragants et métropolitains aux Conciles régionaux, où tous sont tenus, sauf pour des raisons majeures, de comparaître. Comme précédemment, les causes d'un intérêt supérieur sont réservées au jugement direct de Rome, sans passer par la médiation de Thessalonique (1). Somme toute, la législation arrêtée dès le début par les papes Damase et Sirice ne s'est presque pas modifiée.

Les mêmes avis sont donnés et les mêmes privilèges confirmés dans les deux réponses de saint Léon (446) à six métropolitains de l'Illyrie et au titulaire de Thessalonique (2). Toutefois, les procédés par trop cavaliers d'Anastase vis-à-vis de ses subordonnés, surtout à l'égard d'Atticus, métropolitain de Nicopolis d'Epire, qu'il avait contraint par la force à assister au concile, y reçoivent un blâme des plus significatifs, en même temps qu'une certaine restriction est apportée à l'exercice de ses prérogatives. Les excès même que commit, en la circonstance, le vicaire apostolique fournissent la meilleure preuve que l'on pourrait invoquer à l'appui de cette organisation ecclésiastique, car Anastase fit enlever Atticus par les soldats romains, sur ordre formel du préfet du prétoire, et le força ainsi à venir pardevant lui se soumettre à sa juridiction. Acte d'autorité inouï dont le préfet n'aurait jamais pris la responsabilité, si les provinces d'Illyrie eussent vraiment reconnu la suprématie religieuse de Constantinople. Dans une lettre de saint Léon à son successeur, Euxitheus, de l'année 457, les privilèges du vicariat apostolique de Thessalonique sont encore confirmés (1), et il serait loisible d'en trouver d'autres attestations dans le reste de la correspondance de ce Souverain Pontife.

Le schisme à propos d'Acace (484-519) troubla gravement cette situation. Les évêques de Thessalonique observèrent la même attitude que l'ensemble de l'épiscopat byzantin et perdirent, pour cette raison, la communion du Pape. Dès lors, il ne pouvait être question de leur conférer les pouvoirs de vicaire apostolique. On ne voit pas que, dans cette période, les patriarches de Constantinople aient repris leurs tentatives d'annexion. L'Illyricum fut abandonné à lui-même ; les Papes faisaient ce qu'ils pouvaient pour maintenir dans leur communion et dans leur obédience certains groupes épiscopaux sur lesquels ils se trouvaient avoir plus d'action. C'est ainsi que Gélase renoua des relations avec les évêques de la Dardanie et des provinces voisines, pays latins, plus accessibles que d'autres aux conseils de Rome (2). Ces relations se maintinrent ; nous avons encore (3) une lettre du pape Symmaque adressée aux évêques de ce pays. Anastase II échangea des lettres avec l'évêque de Lychnide (Achrida), dans l'Epire nouvelle (4). Dès avant la mort de l'empereur Anastase, l'Epire ancienne était rentrée dans la communion romaine, par l'intermédiaire de son métropolitain, Alcyson de Nicopolis. Ces démarches n'étaient pas sans danger. L'empereur Anastase, irrité, manda à Constantinople les évêques de Nicopolis, de Lychnide, de Sardique, de Naïssus et de Pautalia ; deux d'entre eux y moururent, dont le métropolitain Alcyson (5).

C'est dans ces circonstances que se produisit une manifestation assez imposante de l'épiscopat d'Illyricum. Quarante évêques de ces régions, indignés de ce que le métropolitain de Thessalonique fût entré en communion avec Timothée, patriarche intrus de Constantinople, se réunirent et rédigèrent une pièce par laquelle ils décla-

(1) *Epist. VI*, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 616-620.
(2) *Epist. XIII* et *XIV*, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 663-677 ; voir aussi col. 1220.

(1) *Epist. CL*, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 1120.
(2) Jaffé *Regesta*, 623, 624, 635, 638, 639, 664 ; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 348.
(3) Jaffé, *Regesta*, 663.
(4) Jaffé, *Regesta*, 746.
(5) *Chron. Marcellini com.*, anno 516.

raient rompre avec lui et rentrer dans la communion de Rome. En rapportant ce fait, Théodore le Lecteur donne à l'évêque de Thessalonique le titre de patriarche, ce qui étonne très fort Théophane, auquel nous devons ce fragment de Théodore..... Ce qui est sûr, c'est que l'autorité exercée par les évêques de Thessalonique sur les métropolitains et autres prélats d'Illyricum ressemblait beaucoup à la juridiction patriarcale. Il n'y avait qu'une différence, c'est que la juridiction patriarcale était ordinaire, inhérente à un siège déterminé, tandis que la juridiction de Thessalonique n'était que déléguée; c'était la juridiction patriarcale du Pape, exercée par commission spéciale.

Une fois l'union rompue (484), les pouvoirs délégués avaient cessé par le fait. Les évêques de Thessalonique firent de grands efforts pour échapper aux conséquences qui découlaient de là. Dès le temps de Félix III, André, qui occupait alors ce siège, s'efforça à diverses reprises de renouer avec Rome, sans se mettre mal avec le gouvernement (1). L'entreprise était malaisée, il y échoua. Dorothée, son successeur, sembla d'abord être dans les mêmes dispositions; mais le clergé de Thessalonique était alors soumis à des influences théologiques peu favorables à l'union. Quand l'empire eut changé d'attitude et donné satisfaction au pape Hormisdas (519), la résistance se prolongea quelque temps à Thessalonique; on se porta même à des violences sur la personne des légats romains envoyés pour célébrer la réconciliation. Dorothée était responsable de ces désordres; mais le principal instigateur avait été un prêtre, Aristide, contre lequel le pape Hormisdas se montra très irrité. Hormisdas aurait voulu que Dorothée fût déposé, auquel cas il demandait qu'on ne le remplaçât pas par Aristide. Ce conflit, sur la suite duquel nous ne sommes pas renseignés, finit cependant par s'apaiser. Dorothée resta évêque, et même il eut Aristide pour successeur.

Ce n'est évidemment pas à de tels prélats que les Papes auraient songé pour les représenter.....; aussi est-il inutile de chercher une trace quelconque de délégation de pouvoirs, de vicariat apostolique, au temps de Dorothée et d'Aristide. A ce point de vue, la situation demeura depuis 519 ce qu'elle avait été auparavant, au temps du schisme. Les rapports de communion furent rétablis tant bien que mal; ce fut le seul changement (1).

Si le vicariat apostolique de Thessalonique ne fut pas rétabli après l'union des deux Eglises orientale et occidentale, en 519, les Papes recouvrèrent, du moins, leur ancienne juridiction sur tout l'Illyricum. L'affaire d'Etienne, métropolitain de Larissa, déposé en 531 par le patriarche byzantin Epiphane, au mépris de tout droit, et rétabli par le pape Agapit, ne laisse aucune prise au doute sur ce point (2). Le métropolitain, aussi bien que trois de ses suffragants, Elpidios de Thèbes, Timothée de Diocésarée et Etienne de Lamia, dénoncent les empiétements de Byzance et affirment qu'il appartient au Pape de sauvegarder les lois dans toutes les Eglises, « surtout dans son Illyricum » (3).

La question de *Justiniana prima* en est une nouvelle confirmation. Le 14 avril 535 paraissait la Novelle XI de Justinien, adressée à Catellianus, archevêque de *Justiniana prima*, ancien village natal de l'empereur, et par laquelle il était déclaré que le titulaire de ce siège, jusque-là simple métropolitain de la province de Dardanie, serait désormais archevêque de plusieurs provinces, *non solum metropolitanus sed et archiepiscopus*. Ces provinces sont la Dacie méditerranéenne, la Dacie ripuaire, la Mésie II, la Dardanie, la Prévalitane, la Macédoine II, et ce qui restait encore à l'empire byzantin de la Pannonie II, en somme tout l'ancien diocèse de Dacie (4). Dans les Novelles impériales, les évêques de ces provinces sont affranchis à l'avenir de tout lien avec Thessalonique, ce qui suppose évidemment

(1) Jaffé, *Regesta*, 617, 638, 746; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 630.

(1) Duchesne, *Eglises séparées*, p. 260-265, passim.
(2) Sur cette affaire, voir Duchesne, *op. cit.*, p. 244-260.
(3) Mansi, *Concil. collectio*, t. VIII, col. 739-772.
(4) Elles sont énumérées dans la *Novelle XI* et la *Novelle CXXXI*, c. III.

qu'ils dépendaient de cette métropole auparavant. Par suite de ce remaniement impérial, l'ancienne préfecture d'Illyrie, qui avait eu son siège tantôt à Thessalonique et tantôt à Sirmium, se trouvait reportée à *Justiniana prima;* et il était juste, ajoutait l'empereur, que les honneurs ecclésiastiques suivissent les honneurs civils et que l'évêque de cette ville acquît une prééminence spéciale en devenant une sorte d'exarque pour les provinces de l'ancien diocèse de Dacie.

Si la législation des codes théodosien et justinien — la loi de 421 venait d'être insérée dans ce dernier — avait été appliquée, l'assentiment du patriarche byzantin aurait dû être requis pour cette réorganisation ecclésiastique, puisque c'est à lui que Théodose II avait confié la haute juridiction sur ces provinces. Or, ce n'est pas avec l'évêque de sa capitale, mais avec celui de Rome que Justinien négocie quand des protestations s'élèvent contre sa loi. Le pape Agapit, informé du changement survenu en Illyrie par une ambassade impériale de Constantinople, remet (1) l'examen de l'affaire à ses légats (15 octobre 535.) La décision ne fut pas prise tout de suite malgré le voyage d'Agapit à Byzance, et ce fut avec l'un de ses successeurs, le pape Vigile, que l'on conclut un arrangement définitif après des pourparlers assez longs. D'accord avec Vigile, l'empereur dédouble (2), le 18 mars 545, la juridiction supérieure de l'Illyricum, et crée, au profit de son pays natal, un nouveau diocèse ou exarchat. Le titulaire de *Justiniana prima* aura sous son autorité et il ordonnera les évêques des sept provinces indiquées; lui-même sera ordonné par son propre concile et sera, dans les provinces de sa circonscription, « le représentant (*locum tenens*) du Siège apostolique de Rome, selon ce qui a été défini par le saint pape Vigile », ajoute la Novelle.

La forme sous laquelle s'exerça cette nouvelle primatie fut celle d'un vicariat apostolique, analogue à celui des évêques d'Arles et à celui qui avait fonctionné, au siècle précédent, entre les mains de l'évêque de Thessalonique. Nous sommes peu renseignés sur ce nouveau vicariat. Dans la correspondance de saint Grégoire, il est souvent question de l'autorité du Pape en Illyricum, très rarement de celle de ses vicaires. Cependant, on y trouve (1) les pièces relatives aux pouvoirs conférés à Jean de *Justiniana prima;* ces pouvoirs sont encore mentionnés dans deux lettres adressées aux métropolitains de Sardique et de Scodra (2) subordonnés au vicaire, enfin dans une lettre fort dure, adressée au vicaire lui-même, coupable de prévarication dans un jugement (3). Après saint Grégoire, aucun évêque de ce siège n'est connu (4).

L'évêque de Thessalonique conservait pourtant son titre de vicaire pontifical avec la juridiction supérieure sur les autres provinces de l'Illyricum oriental, à savoir la Macédoine Ire, la Thessalie, l'Achaïe, la Crète, la Vieille et la Nouvelle Epire. Cela ressort d'une lettre de saint Grégoire le Grand (5), où le métropolitain de Nicopolis est qualifié de *minor* relativement à celui de Thessalonique. Cela ressort aussi d'une autre lettre du pape saint Martin Ier (649-653), qui reproche vivement à l'un d'eux de lui avoir écrit sans se qualifier ainsi (6). Au VIe Concile œcuménique de 681, Jean de Thessalonique signe encore comme vicaire pontifical (7).

Quant à la juridiction pontificale, elle s'exercait indifféremment sur l'un ou l'autre vicariat, celui de *Justiniana prima* comme celui de Thessalonique. Saint Grégoire le Grand n'écrivit pas moins de 21 lettres durant son pontificat (590-604) relatives à l'Illyricum et qui, toutes, démontrent que le Pape était le vrai

(1) Mansi. *op. cit.*, t. VIII, col. 853 A.
(2) *Novelle CXXXI*, c. III.

(1) Jaffé, *Regesta*, 1164, 1165.
(2) Jaffé, *Regesta*, 1325, 1860, 1861.
(3) Jaffé, *Regesta*, 1210.
(4) Duchesne, *op. cit.*, p. 271.
(5) Jaffé, *Regesta*, 1921.
(6) Jaffé, *Regesta*, 2071.
(7) Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 669.

patriarche de ces provinces. Au cours du VIIe siècle, nous rencontrons plusieurs exemples de haute juridiction métropolitaine que les évêques de Rome exercent sur ces contrées. Ainsi, en décembre 625, le pape Honorius écrit à plusieurs évêques d' pire pour suspendre la confirmation d'Hypace, nouveau métropolitain d'Epire, et lui enjoindre de venir s'expliquer à Rome (1). En novembre 649, le pape saint Martin dépose Paul, archevêque monothélite de Thessalonique, et sa lettre marque expressément que ce prélat dépend du Saint-Siège (2). En décembre 667, le pape Vitalien intervient dans les affaires de Crète et casse la sentence de déposition prononcée dans un concile provincial contre l'évêque Jean de Lampé par l'archevêque Paul et par ses suffragants (3).

Vers l'année 635, afin de contenir les Avares au delà des frontières de l'empire, Héraclius demande le concours des Croates et des Serbes qu'il installe dans la partie septentrionale de l'Illyricum. Et comme le Siège de Rome exerce sur ces provinces de l'empire grec les droits patriarcaux, l'empereur prie le Pape d'y envoyer un archevêque, des évêques, des prêtres et des diacres qui réussissent peu après à faire pénétrer le christianisme parmi eux, conversion qui, malheureusement, est de fort courte durée (4), du moins chez les Serbes. Aux conciles de Constantinople de 681 et de 692, les évêques de l'Illyricum se rattachent nettement au patriarcat romain, aussi bien que les évêques italiens délégués par le Pape. Enfin, dans l'*Ecthesis* du pseudo-Epiphane, tableau de la hiérarchie ecclésiastique du patriarcat byzantin vers le milieu du VIIe siècle, ne figure aucune métropole ou évêché des dix ou onze provinces de l'Illyricum, comprises soit dans le vicariat de Thessalonique, soit dans celui de *Justiniana prima*.

On peut donc conclure que, au moins jusqu'au VIIIe siècle, les provinces ecclésiastiques de tout l'Illyricum ont été considérées comme faisant partie du patriarcat romain. L'empereur Léon l'Isaurien, le premier, semble avoir dérogé à cette tradition lorsque, vers l'année 732, après l'excommunication lancée contre lui par le Pape, il éleva le chiffre du tribut de la Calabre et de la Sicile, confisqua les patrimoines de l'Eglise romaine dans cette région et atteignit l'autorité du Pape en lui arrachant l'obédience des évêchés de l'Illyrie et de l'Italie méridionale qui furent dorénavant rattachés au patriarcat de Constantinople. Telle est, du moins, l'interprétation que l'on a cru pouvoir donner d'un texte assez obscur de Théophane (1). Elle est confirmée par la réflexion étrange du clerc Basile, qui, au IXe siècle, mentionne qu'un certain nombre de métropoles d'Italie ou d'Illyrie ont été soumises à la juridiction de Constantinople, parce que « le Pape de l'ancienne Rome était entre les mains des barbares » (2).

Le fait que, au moment du VIIe concile œcuménique (787), des négociations s'engagent entre Rome et Byzance pour que les provinces enlevées au Pape lui fassent retour, tandis qu'en 681, lors du VIe Concile, elles dépendaient encore de lui, vient encore à l'appui de cette assertion. Entre ces deux dates, en effet, nous ne voyons que l'affaire iconoclaste (726-787), qui, en modifiant la nature des rapports religieux des deux Eglises, a dû conséquemment amener des changements dans leur juridiction réciproque. C'est ce que déclare expressément le pape Adrien Ier, dans une lettre adressée à Charlemagne après le concile de 787 (3). Ce Pape fit des démarches successives auprès de la cour byzantine et auprès du patriarche saint

(1) Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 581.

(2) Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 833-849, surtout 837 C.

(3) Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 16-19.

(4) Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio*, c. xxxi, Migne, *P. G.*, t. CXIII, col. 284-292, et G. Markovitch, *Gli Slavi ed i Papi*. Agram, 1897, t. I, p. 32-38.

(1) *Chronographia*, A. M. 6224, Migne, *P. G.*, t. CVIII, col. 828.

(2) Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, p. 27

(3) Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 808 sq.

Taraise (784-806) pour recouvrer son ancienne juridiction; mais ses deux lettres, avant d'être lues devant les membres du VIIe concile, furent allégées de tout ce qui avait trait à la juridiction de Rome sur l'Italie méridionale et sur l'Illyrie, ainsi que le dit Athanase le Bibliothécaire (1), et ainsi qu'en témoignent les actes mêmes du concile, où les deux lettres peuvent se lire, mais considérablement abrégées (2). Les réclamations de Rome étaient donc demeurées infructueuses.

Pendant les règnes troublés de Constantin VI (790-797), d'Irène (797-802), de Nicéphore (802-811) et de Michel Rhangabé (811-813), les Papes ne purent récupérer leurs privilèges patriarcaux. Sous les empereurs de la deuxième période iconoclaste, Léon l'Arménien (813-820), Michel le Bègue (820-829) et Théophile (829-842), ils avaient beaucoup plus à soutenir les catholiques persécutés qu'à se préoccuper de leur juridiction sur l'Illyricum. Lorsque, l'iconoclasme enfin vaincu, la question put être reprise, un nouvel élément de discorde avait surgi, le peuple bulgare, qui, installé depuis deux siècles sur une bonne partie des territoires contestés, venait d'être converti par les missionnaires romains et byzantins et qui, par suite, ne savait trop à qui entendre. Nous verrons une autre fois comment se termina ce conflit, à la défaveur des deux prétendants et au seul bénéfice de la nation bulgare. Ceci, bien entendu, pour les provinces occupées par ce peuple turco-slave; quant aux provinces du Sud-Ouest de l'Illyrie, celles qui faisaient encore partie de l'empire byzantin, elles restèrent comme auparavant, malgré toutes les protestations des Papes, sous l'autorité du patriarche de Constantinople, et, dans les premières années du xe siècle, l'empereur Léon VI, d'accord avec le patriarche Nicolas, les incorporait définitivement à l'Eglise de la capitale.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

(1) MANSI, *op. cit.*, t. XII, col. 1073.

(2) MANSI, *op. cit.*, t. XII, col. 1056-1072, et t. XIII, col. 527 sq.; t. XII, col. 1077-1084, et t. XIII, col. 536 sq.

LA DOCTRINE DE L'ΑΠΑΘΕΙΑ D'APRÈS SAINT MAXIME

Une doctrine ascétique, intéressante à étudier parce qu'elle est originale, est celle qui a pour objet l'analyse d'un état d'âme spécial désigné par les mystiques byzantins sous le nom grec d'ἀπάθεια. Aussi, dans cet article, nous nous proposons d'étudier cette doctrine dans les écrits d'un théologien du VIIe siècle qui l'a caractérisée avec netteté : saint Maxime le Confesseur (580-662).

Cet auteur définit l'ἀπάθεια : *Un état de calme mental dans lequel l'âme est difficilement portée au vice* (1). Ainsi, à s'en tenir strictement aux termes de cette définition, l'ἀπάθεια n'implique ni la destruction radicale des passions — comme semblerait l'indiquer l'étymologie du mot ἀπάθεια — puisque l'âme peut encore parfois être portée au vice — ni la lutte

(1) SAINT MAXIME, dans *P. G.*, t. XC, col. 967, *Capitum de caritate centuria I*, n. 399 : « Ἀπάθειά ἐστιν εἰρηνικὴ κατάστασις ψυχῆς, καθ' ἣν δυσκίνητος γίνεται πρὸς κακίαν. » Le mot δυσκίνητος, qui signifie difficile à mouvoir, lent, paresseux, pesant, (Cf. HENRI ESTIENNE, *Thesaurus græcæ linguæ*, t. II[1], col. 1762), est le terme essentiel de la définition : il exprime une sorte d'insensibilité relative de l'âme vis-à-vis des mouvements de la concupiscence.

habituelle quoique victorieuse de l'âme contre les violents assauts de la concupiscence, puisque l'aiguillon de la passion se fait difficilement sentir : mais elle suppose simplement dans l'âme un état de calme habituel et un affranchissement partiel des sollicitations vicieuses (1).

Mais cette tranquillité de l'âme et cette délivrance partielle des tyrannies de la concupiscence sont plus ou moins parfaites, selon qu'une seule faculté de l'homme les éprouve ou que toutes en ressentent les bienfaits. Bref, l'ἀπάθεια comporte plusieurs degrés. Saint Maxime en distingue quatre que nous allons successivement analyser.

I. Abstention de tout acte corporel vicieux.

A son premier degré, l'ἀπάθεια exclut tout acte vicieux dont l'accomplissement réclame le concours du corps (2). En effet, dit saint Maxime, une partie des pensées de l'homme proviennent de l'état de son corps; si donc celui-ci est le théâtre des jouissances voluptueuses, les pensées animales qui en résultent troublent la sérénité de l'esprit (3). Or, ce trouble peut provenir aussi bien des paroles que des actions. Par suite, de même que les actions honteuses, les paroles lascives sont incompatibles avec cet état (4).

D'autre part, la volupté exige des sommes d'argent qu'elle amasse par l'avarice; dès lors, la parfaite continence implique le renoncement à ce vice (5).

D'un autre côté, la luxure trouve son aliment dans la gourmandise. Donc l'ἀπάθεια qui suppose l'habitude de la continence entraîne avec elle la sobriété et la tempérance (1).

Aussi, notre auteur, pour expliquer sa pensée, se sert-il à bon droit d'une gracieuse comparaison. Cet état, dit-il, est la terre promise des ascètes. Mais, de même que les Israélites n'ont pénétré dans la terre promise ni à leur retour d'Egypte, ni après le passage de la mer Rouge, mais après un long séjour dans le désert, ainsi l'ascète n'est ἀπαθής ni immédiatement au sortir de l'état de péché, ni même après sa victoire passagère sur ses passions, mais il ne le devient qu'après s'être livré à de longues mortifications (2).

Mais, au-dessus du corps de l'homme, vient son esprit. Donc, après avoir étudié l'ἀπάθεια à son premier degré dans la pureté corporelle, étudions-la à son second degré dans la pureté de l'esprit.

II. Pureté de l'esprit.

Si, à ce premier degré, l'ἀπάθεια exclut les actes libidineux mauvais, les pensées impures qui enflamment la concupiscence peuvent encore subsister dans l'intelligence. Au second degré, toutes ces pensées qui sont le prélude des actes vicieux sont absolument bannies de l'esprit : l'ἀπάθεια devient la *pureté intellectuelle*.

Evidemment, il y a autant de sortes de puretés de l'esprit qu'il y a de sortes d'impuretés de l'esprit. Or, saint Maxime distingue quatre formes de ces dernières : il reconnaît donc implicitement les quatre formes de pureté intellectuelle qui leur sont opposées.

Ainsi, pour lui, la première forme de l'impureté de l'esprit consiste dans les connaissances erronées, γνῶσιν ψευδῆ : donc la première sorte de pureté intellectuelle est l'absence de toute erreur dans

(1) Nous disons : *affranchissement partiel;* car, si l'âme est difficilement portée au vice, il en résulte que, sans effort, elle peut réprimer les moindres mouvements de la concupiscence ; ce n'est plus une tyrannie ; c'est donc un *affranchissement*, mais *partiel*, puisque tout réveil de la passion n'est pas conjuré.

(2) *Op. et t. cit., Capitum quinquies centenorum centuria III*, col. 1282, n. 570.

(3) *Op. cit., cent. I*, col. 973, n. 402.

(4) *Op. cit., cent. IV*, col. 1057, n. 449; col. 1425, n. 654.

(5) *Cent. I*, col. 973, n. 402.

(1) *Alia ex Vatic. capita*, col. 1428, n. 654; *Liber asceticus*, col. 936, n. 393.

(2) *Alia ex Vatic. capit.*, col. 1428, n. 654.

l'esprit. De même, la deuxième forme d'impureté étant l'ignorance partielle de quelque science, la seconde forme de pureté d'esprit est la science universelle ; la troisième forme d'impureté intellectuelle étant la simple présence dans l'intelligence de pensées en étroite connexion avec le vice, la troisième espèce de pureté d'esprit est l'absence de ces mauvaises pensées dans l'intelligence. Enfin, la quatrième sorte d'impureté d'esprit est le consentement à ces pensées peccamineuses : donc la pureté intellectuelle opposée sera l'absence dans l'âme de consentement à ces pensées mauvaises (1).

Or, saint Maxime n'entend désigner, par le mot ἀπάθεια, ni la première espèce de pureté intellectuelle — qui est simplement l'inerrance de l'esprit sans caractère moral déterminé, — ni la seconde forme de pureté — la science universelle qui est l'apanage exclusif de Dieu, — ni la quatrième espèce — qui est simplement le refus de consentir au péché, — mais il désigne par ce mot la troisième forme de pureté de l'esprit qui exclut dans l'intelligence la présence même des représentations impures (2).

Mais les raisonnements inspirés par la passion viennent des mauvaises impressions produites dans l'imagination par la représentation des choses extérieures. Partant, ce calme mental exclut les imaginations impures (3).

Or, ces représentations proviennent de la vue des objets extérieurs : on reconnaîtra donc que l'ascète a atteint ce degré d'ἀπάθεια, non pas quand, loin de tout objet provocateur, il n'a aucune mauvaise pensée, mais lorsque, en présence même de l'objet dangereux, il est délivré de ces images malsaines (4).

D'autre part, les données sur lesquelles travaille l'imagination, sont fournies par la mémoire. Par conséquent, une imagination absolument affranchie de toute image sensuelle suppose une mémoire également libérée de tout souvenir libidineux. Par suite, ce second degré de l'ἀπάθεια exclut aussi tout rappel par la mémoire des souvenirs dangereux (1).

Telle est donc la doctrine de saint Maxime sur l'ἀπάθεια à son second degré (2). Entendu dans ce sens de calme de l'esprit résultant de la parfaite pureté intellectuelle, le mot ἀπάθεια reçoit sous la plume de notre auteur une acception légèrement semblable à celle que lui ont donnée des classiques comme Cicéron et Plutarque (3). Mais, tandis que ces auteurs ne comprennent sous ce mot, synonyme pour eux d'ἀταραξία, que l'impassibilité stoïcienne, c'est-à-dire l'absence de tout trouble mental quelconque provenant des passions, Maxime précise le caractère moral de ces troubles dont la disparition constitue le second degré de l'ἀπάθεια.

III. Pureté du cœur.

De la pureté de l'esprit, passons à *celle du cœur :* c'est le troisième degré de l'ἀπάθεια.

Saint Maxime la caractérise en ces termes : chez celui qui est parvenu à cet état, la faculté appétitive n'est plus portée au vice, c'est-à-dire que les affections n'ont plus de caractère voluptueux (4). C'est la pureté du cœur entendue, non dans le sens de droiture d'intention, mais uniquement dans le sens de pureté des affections (5).

(1) *Capitum de caritate centuria III*, col. 1028, n. 432-433.

(2) *Capitum de caritate centuria III*, col. 1028, n. 432-433.

(3) *Centuria I*, col. 973, n. 402.

(4) *Centuria IV*, col. 1060, n. 451.

(1) *Ibid.*

(2) On peut le remarquer, saint Maxime prend surtout le mot passion dans le sens de passion mauvaise, de concupiscence vicieuse. Mais, indirectement, il rattache à cette tendance puissante les passions qui lui servent d'auxiliaires : la colère, l'avarice, etc.

(3) Cicéron (106-43 av. J.-C.), édition Müller, 1879, *Academ.*, p. 2, 42; Plutarque (50 ap. J.-C.), édit. F. Dübner (1846-1855), *Dion*, p. 32; *Moral.*, p. 1057.

(4) *Cent. III*, col. 1282, n. 570.

(5) Ces deux sens se trouvent fréquemment réunis et même confondus dans les auteurs mystiques. Ils sont pourtant distincts. Car, si la pureté

Or, le cœur, dégagé de toute attache au plaisir mondain, ne peut cependant se passer d'amour : à l'amour du plaisir il faut donc substituer une affection puissante : l'amour de Dieu. Partant, la charité devient la gardienne de la pureté du cœur, comme la continence est la gardienne de celle du corps (1).

Mais celui qui s'attache à Dieu par la charité enveloppe dans son amour tout ce qu'aime Dieu, et, par conséquent, le prochain. On reconnaîtra donc que l'ascète a atteint ce degré de l'ἀπάθεια, si, dans ses affections surnaturelles, il n'établit aucune différence « entre le bien propre et le bien d'autrui, entre le serviteur et le fils de famille, etc. » (2).

Toutefois, si, au regard de la foi, l'ascète ἀπαθής aime tous les hommes d'un égal amour, ce nivellement des affections dans l'ordre surnaturel laisse subsister l'amitié naturelle. Mais, dans ce cas, l'ἀπάθεια implique la constance et la discrétion : la constance, car, puisque l'ascète aime le prochain comme lui-même, il doit l'aimer toujours comme il s'aime toujours lui-même ; la discrétion, car l'ami fidèle et délicat doit avoir soin de cacher les défauts du prochain quand il est inutile de les révéler. Si donc l'ascète, à l'heure de la tentation, ne sait pas garder cette réserve à l'égard de son ami, c'est une preuve qu'il n'a pas atteint ce degré d'ἀπάθεια (3).

De plus, le sincère amour exclut le désir de la vengeance dans le cas d'une injure reçue et, par suite, la colère. C'est pourquoi l'ascète offensé par une insulte ne nourrit aucun ressentiment contre l'offenseur (4).

Mais si l'amour de Dieu et celui du prochain ont pris dans le cœur la place de l'amour passionné du monde, ces deux affections doivent subsister dans l'ascète durant toute sa vie consciente. D'autre part, les phénomènes inconscients qui se déroulent pendant le sommeil, rêves, cauchemars, etc., sont, d'ordinaire, la répercussion de ceux qui se produisent pendant la vie consciente de l'état de veille. Donc l'ascète, parvenu à l'affranchissement de toute affection mauvaise, n'aura, pendant le sommeil, ni songes lascifs provenant des passions de l'appétit concupiscible indomptées, ni rêves tristes causés par les passions de l'appétit irascible insuffisamment mortifiées (1).

On le voit donc, le troisième degré de l'ἀπάθεια, constitué essentiellement par la pureté de cœur, suppose un grand amour de Dieu et du prochain, l'oubli des injures, la discrétion, la constance et le calme de l'esprit durant l'état de veille et durant le sommeil.

Compris dans ce sens d'*absence d'affection,* le mot ἀπάθεια a été employé par les classiques grecs comme Platon (2), Aristote (3) et Plutarque (4). Mais le moraliste chrétien, à l'encontre des philosophes païens, qui ont laissé l'âme vide de tout amour, a substitué aux affections mauvaises détruites le pur amour de Dieu et du prochain.

IV. L'ESPRIT EST DÉLIVRÉ DES PENSÉES INUTILES OU INDIFFÉRENTES.

Pure de tout acte corporel libidineux, affranchie de toute pensée impure, dégagée

des affections suppose, à un degré élevé, la droiture d'intention, celle-ci, à un degré inférieur, peut exister sans la pureté des affections.

(1) *Cent. I,* col. 964, n. 397; *cent. III,* col. 1 028, n. 433.

(2) *Cent. I,* col. 993, n. 414; Cf. SAINT PAUL, *Gal.*, III, 28.

(3) *Cent. IV,* col. 1 070, n. 457.

(4) *Cent. IV,* col. 1 057, n. 449.

(1) *Cent. I,* col. 981, n° 407; *cent. II,* col. 1 006, n° 420. Cette corrélation établie par saint Maxime entre les sentiments que l'on a durant l'état de veille et ceux que l'on éprouve durant le sommeil est admise aujourd'hui par la plupart des moralistes et des psychologues. On peut admettre aussi, mais avec moins de certitude, que les songes lascifs ou tristes correspondent à peu près toujours aux passions immortifiées de l'appétit concupiscible ou irascible.

(2) PLATON (édit. Schanz, 1875-1887), *Definitiones,* p. 413.

(3) ARISTOTE (édit. Acad. roy. de Prusse 1831-1870), *Analytica posteriora,* p. 2, 13, 18; *De anima,* p. 2; *Ethic. ad Nic.*, p. 2.

(4) PLUTARQUE, *De superstitione,* p. 167.

de toute affection mauvaise, l'âme pouvait encore, dans les trois premiers degrés d'ἀπάθεια, abriter des pensées qui, sans caractère peccamineux nettement tranché, étaient simplement le résultat des impressions faites sur les sens par les objets extérieurs.

Le quatrième degré d'ἀπάθεια bannit de l'esprit cette catégorie de pensées, qu'on peut qualifier d'*inutiles*.

Pour bien comprendre la nature de ces pensées et, partant, pour saisir avec précision les caractères de cet état mental, distinguons avec saint Maxime trois sortes de pensées : 1° la pensée qui est jointe à une affection libidineuse, qui, par suite, « éloigne de Dieu », ὁ ἐμπαθὴς λογισμός; 2° la pensée qui n'est accompagnée d'aucun sentiment, « pensée simple, nue », ὁ ψιλὸς λογισμός; 3° la pensée « informée par la charité » qui dégage l'âme des préoccupations purement humaines, ἡ γνῶσις ἡ παθοῦσα τὴν ἀγάπην (1).

Or, nous l'avons vu, le deuxième degré de l'ἀπάθεια exclut toute pensée jointe à une affection peccamineuse, ὁ ἐμπαθὴς λογισμός. D'autre part, il ne s'agit pas ici de bannir de l'esprit la pensée accompagnée de sentiments d'amour de Dieu, puisqu'elle est sainte. Il est donc uniquement question de la deuxième espèce de pensée, ὁ ψιλὸς λογισμὸς qui, sans être mauvaise, n'affranchit pas l'esprit des préoccupations purement humaines, et, dès lors, n'est pas positivement bonne, mais est indifférente.

Voici pourquoi cette sorte de pensée est incompatible avec l'ἀπάθεια. Elle est produite dans l'âme par les impressions que font sur nos sens les objets extérieurs (2). Il en résulte que ces représentations diverses provenant des impressions sensibles produisent dans l'imagination un flot d'images qui distraient l'âme dans la prière (1). Or, celle-ci, dans l'état de parfaite charité que requiert cet état, doit être « le pur et brillant miroir de Dieu » (2). Il faut donc que, par la contemplation, l'âme s'attache habituellement aux pensées saintes inspirées par la charité et rejette les considérations d'ordre inférieur ayant trait aux choses sensibles (3).

En second lieu, l'âme ἀπαθής doit jouir d'un calme habituel et, dès lors, éloigner d'elle les pensées terrestres qui, sans être peccamineuses, troubleraient sa sérénité.

Enfin, cette catégorie de pensées inutiles, bien que sans caractère moral positif, donc vraiment indifférentes au début, peuvent peu à peu réveiller les sentiments mauvais assoupis, déjà exclus par le troisième degré d'ἀπάθεια (4).

Donc, pour ces trois raisons, l'ascète bannit de son esprit toutes les représentations imaginatives, réflexions ou raisonnements qui lui sont suggérés par la vue des objets sensibles.

Dès lors, uni à Dieu par la charité et la contemplation, l'ascète ἀπαθής participe en quelque sorte à la liberté de Dieu, puisqu'il est habituellement affranchi de la tyrannie de ses passions; à l'impassibilité divine, puisque le calme dont il jouit n'est pas même troublé par des pensées inutiles; enfin, à l'immutabilité de Dieu, puisque, délivré de la fluctuation des affections purement humaines, il est arrivé à un certain état de fixité mentale.

Toutefois, cette liberté n'est pas complète, puisque les tentations restent possibles (5); cette impassibilité n'est que

(1) *Cent. IV*, col. 1 077, n. 460.

(2) *Cent.* III, col. 1037, n. 434; col. 1281, n. 570. L'adjectif ψιλὸς est employé par les auteurs classiques dans les multiples sens de *pur, simple, nu, dépouillé, léger*. Cf. Henri Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, t. VIII, col. 1910; H. Vincent, *Revue de Philologie*, t. II, p. 37. Dans le cas qui nous occupe, il est facile de prouver que l'expression ψιλὸς λογισμός signifie : *pensée dégagée de toute affection*. En effet, saint Maxime identifie ὁ ψιλὸς λογισμός à ὁ ἁπλοῦς λογισμός. Or, il définit l'ὁ ἁπλοῦς λογισμὸς par ὁ δίχα πάθους λογισμός : *pensée sans passion*. Donc l'ὁ ψιλὸς λογισμός signifie aussi : *pensée sans passion* : Cf. *Cent. I*, col. 1077, n. 460.

(1) *Cent. IV*, col. 1057, n. 449.

(2) *Cent. III*, col. 1082, n. 570.

(3) *Cent. III*, col. 1032, n. 434.

(4) *Cent III*, col, 1281, n. 571.

(5) *Epistola ad Constantinum*, t. XCI, col. 421, n. 236.

relative, car c'est seulement après la mort que l'âme, « à l'abri des flots de la mer tourmentée de cette vie », peut pleinement en jouir (1); enfin, cette immutabilité n'est pas absolue, puisque, au sens strict du mot, l'ἀπάθεια n'appartient qu'à Dieu, « qui est la fin des êtres et la perfection même » (2).

V. — Conclusion.

Nous pouvons maintenant, dans une courte synthèse, établir deux points : 1° les deux éléments essentiels de la définition de l'ἀπάθεια, telle que l'a formulée saint Maxime, et telle que nous l'avons donnée nous-même au début de cette étude, se retrouvent dans les quatre degrés analysés; 2° il y a entre ces quatre degrés une étroite connexion.

1° L'ἀπάθεια implique dans l'âme le calme habituel et une certaine difficulté à être sollicitée au vice. Or, cette tranquillité se trouve dans le premier degré, puisque la volonté, qui serait troublée par des chutes honteuses, ne consent plus aux actes libidineux; elle apparaît dans le second degré, puisque l'agitation produite d'ordinaire par les représentations impures y a cessé; elle se retrouve dans le troisième, car la rupture de l'équilibre mental, toujours possible quand il y a conflit de sentiments, y est conjurée par ce fait que les affections désordonnées n'ont plus de place dans le cœur; enfin, elle est surtout réalisée dans le quatrième, puisque l'esprit se ferme jusqu'aux pensées indifférentes de nature à troubler sa sérénité.

D'un autre côté, l'aiguillon de la concupiscence cesse, ordinairement, de produire des actes corporels mauvais dans le premier degré de l'ἀπάθεια, des pensées licencieuses dans le second, des affections impures dans le troisième, et il n'est plus réveillé, dans le quatrième, par les pensées simplement indifférentes, puisque, habituellement, l'esprit les écarte. C'est donc un affranchissement partiel des sollicitations vicieuses, qui, à peine visible dans le premier degré, très marqué dans le second et le troisième, presque complet dans le quatrième, est réel dans tous les degrés.

Ainsi, quoique d'une façon diverse, les deux éléments constitutifs de l'ἀπάθεια se retrouvent dans ces quatre degrés.

2° On remarque entre ces quatre degrés de l'ἀπάθεια une étroite connexion. En effet, le processus logique de la passion est de suivre les étapes suivantes : s'allumer à l'occasion d'une pensée moralement indifférente à son début, puis s'enflammer dans les mauvais désirs, ensuite devenir l'objet exclusif de toutes les pensées, et enfin faire explosion dans l'acte corporel peccamineux. Donc, si l'on suivait strictement l'ordre logique, il faudrat, dans l'ἀπάθεια, s'affranchir successivement des pensées indifférentes, occasion des mauvais désirs, puis des affections mauvaises, origine des pensées impures, enfin des pensées lascives, sources des actes peccamineux. Mais la nature suit l'ordre inverse, parce qu'elle va du plus facile au plus difficile. Saint Maxime a fait de même dans sa classification des degrés de l'ἀπάθεια. C'est pourquoi il élimine, dans le deuxième degré, les mauvaises pensées qui provoqueraient les actions coupables déjà exclues par le premier; dans le troisième, les affections qui causeraient les mauvaises pensées condamnées par le second; enfin, dans le quatrième, les pensées oiseuses, occasions indirectes des affections mauvaises bannies de l'esprit par le troisième degré. Ordre inverse du premier, moins logique apparemment, mais plus conforme à la réalité (1).

E. Montmasson.

Constantinople.

(1) *Mystagogia*, t. cit., col. 717, n. 527.

(2) *Epistola ad Dominum Georgium*, t. cit., col. 364, n. 201; t. cit. *Ambiguorum liber*, col. 1073, n. 121.

(1) T. XC, col. 1281. Saint Maxime a pris soin lui-même de faire remarquer cet enchaînement des idées, base de sa classification.

LE MONACHISME ORIENTAL

Les lignes qui suivent n'ont nullement la prétention d'étudier le monachisme dans son ensemble. Ce sujet trop vaste dépasserait les limites de notre compétence, et d'ailleurs nous croyons que, malgré les travaux érudits des RR. PP. Vailhé, Dom Butler, Dom Besse, de M. Ladeuze, Dom Leclercq et d'autres (1), il est toujours vrai de dire, même aujourd'hui, que : « l'heure n'est pas encore venue de songer à un ouvrage de cette nature, car la critique est loin d'avoir terminé son œuvre de « préparation » (2). Notre but plus simple consistera à présenter au lecteur une courte étude sur le *Terme idéal de l'évolution de la vie religieuse en Orient et en Occident,* les *Etapes de l'initiation monastique du religieux oriental,* la *Nature du vœu monastique du microschème et du mégaloschème,* la *Dispense du vœu monastique en Orient.*

I. Le terme idéal de l'évolution de la vie religieuse en Orient et en Occident.

Précédée de la vie pauvre et austère des premiers chrétiens de Jérusalem, la vie religieuse préluda de bonne heure par la vie chaste et souvent très pauvre des ascètes, et débuta vers le milieu du IIIe siècle par l'anachorétisme rigide de saint Paul de Thèbes et d'autres solitaires. Leur vie complètement isolée était la forme de vie religieuse la plus strictement *idiorythmique* (1).

Malgré la perfection de ce genre de vie, une élite d'anachorètes (2) eut vite acquis l'expérience qu'il valait mieux se grouper pour échapper aux inconvénients multiples d'une vie trop monastique, c'est-à-dire trop solitaire et trop retirée (3). Cette deuxième étape de la vie religieuse inaugura le monachisme des ermitages ou laures (4).

Mais là ne devait pas s'arrêter le développement de la vie religieuse et la tendance des serviteurs de Dieu à se réunir en une Société de plus en plus cénobitique et monarchique. Le cénobitisme qui prit naissance avec saint Pakhôme et saint Basile (5) garda une *idiorythmie* assez prononcée jusqu'à la réforme de saint Théodore Studite, dont le cénobitisme, malgré

(1) Vailhé, *Echos d'Orient,* articles divers, 1897-1905. *Revue de l'Orient chrétien,* diverses études, 1898-1900, 1904. Articles sur *Saint Euthyme le Grand,* 1907-1909. Tirage à part de cette dernière étude, 1909. *L'Eglise de Constantinople,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. III, col. 1495-1500. Dom Butler, *The lausiac history of Palladius.* Cambridge, 1898. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le* IVe *siècle et la première moitié du* Ve. Louvain, 1898. A côté de ces travaux, nous devons une mention spéciale à l'étude que M. Evetts a publiée sur *le Rite copte de la prise d'habit et de la profession religieuse,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1906, p. 60-73, 130-148, et à celle de Dom Villecourt, sur *le Rite copte de la profession monacale pour les religieuses,* dans le *Bessarione,* 1909 et 1910. Voir aussi l'article *Cénobitisme,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* fasc. XXII.

(2) Dom Besse, *Les Moines d'Orient.* Paris, 1900, p. v.

(1) Au mot *idiorythmique,* qui signifie régime de vie religieuse plus ou moins particulariste, par opposition au régime cénobitique, nous préférerions le mot *idiobitique.* Ce terme correspondrait mieux à celui de *cénobitique* et, par suite, serait plus vite compris des profanes.

(2) Dom Besse, *op. cit.,* p. 28-32; Vailhé, *Saint Euthyme le Grand,* p. 9.

(3) Ainsi pensaient saint Antoine le Grand, les deux Macaire d'Alexandrie, saint Macaire l'Egyptien, fondateurs, les deux premiers de la laure de *Nitrie* et le troisième de celle de *Scété;* saint Hilarion, saint Chariton. Dom Besse, *op. cit.,* p. 78-79; Vailhé, *op. cit.,* p. 9-13. Une élite, disons-nous à dessein, car l'anachorétisme original et même parfois bizarre décrit par Dom Besse, *op. cit.,* p. 36-56, le R. P. Vailhé, *op. cit.,* p. 14-15, le R. P. Pargoire, *l'Eglise byzantine de 527 à 847,* subsista très longtemps, sinon toujours, dans l'empire byzantin.

(4) De Λαῦραι, grandes rues, *vicus,* quartiers, colonies.

(5) Pargoire, *Saint Basile,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* fasc. XIII, col. 505; B. Laurès, *les Monastères idiorythmes de l'Athos,* dans *Echos d'Orient,* t. IV, p. 293; Dom Villecourt, *op. cit.,* p. 39.

l'idiorythmie du pécule (1), différait peu de celui des moines d'Occident et était le terme idéal de l'évolution de la vie religieuse en Orient (2). Ce terme est celui d'un cénobitisme isolé et sporadique conservant et tenant à conserver, à l'égard de l'ensemble des monastères, une *idiorythmie* ou indépendance absolue.

Ce terme ne devait pas être celui de l'évolution de la vie religieuse en Occident. Celui-ci, avec son esprit d'organisation et de centralisation, devait aboutir, non plus seulement au cénobitisme entièrement monarchique de chaque maison religieuse, mais encore au cénobitisme et à l'organisation monarchique de toutes les maisons religieuses observant la même règle ou manière de vivre. Nous ne parlons, bien entendu, que de la tendance générale, car saint Pakhôme a, dès le IVe siècle, réalisé le même idéal que les Occidentaux.

Jusqu'au cénobitisme de saint Benoît de Nursie, l'Occident monastique formé à l'école de l'Orient parcourut, en les abrégeant, les mêmes phases dans l'évolution de sa vie religieuse. Une évolution postérieure au cénobitisme isolé des moines orientaux et des premiers moines occidentaux fut la fédération ou alliance sous une règle commune (3) et une autorité centrale relative, soit de monastères, surtout à partir de la réforme d'Aniane et de Cluny, soit de couvents (4) de chanoines réguliers.

A cette fédération qui n'était encore qu'une communauté imparfaite de monastères et que les diverses Congrégations ou fédérations de Bénédictins noirs (1) ont conservée et même généralisée sous Léon XIII, qui les a invitées à établir la fédération de tous leurs monastères sous la présidence de l'abbé Primat de l'abbaye de Saint-Anselme de Rome, devait succéder au XIIIe siècle et durant les deux siècles suivants le cénobitisme pleinement monarchique des quatre Ordres mendiants (Franciscains, Dominicains, Carmes, Augustins) et des autres Ordres qui imitèrent leur genre de vie. Aux mendiants s'ajoutèrent, au XVIe siècle, les clercs réguliers (Jésuites, Barnabites, Théatins, etc.); aux XVIIe, XVIIIe et surtout au XIXe siècles, les Congrégations et Instituts ecclésiastiques, dont le nombre est trop considérable pour en tenter ici l'énumération (2). A ces deux dernières sortes de sociétés religieuses, l'Eglise n'a pas cru devoir accorder ou imposer les vœux que le droit occidental appelle vœux solennels et dont nous serons amenés à parler plus bas.

Quelle que soit l'opinion de nos lecteurs sur la perfection des diverses formes de la vie religieuse, il nous paraît difficile qu'ils songent à contester que la vie commune ou l'absence d'idiorythmie exigée par le cénobitisme n'a été pleinement réalisée que par l'union monar-

(1) PARGOIRE, *l'Eglise byzantine*, p. 315.

(2) La règle du Stoudion servit de modèle aux monastères orthodoxes des âges postérieurs, spécialement à ceux de Russie et à celui de *Khilandar* à l'*Athos*, mais, au dire des voyageurs qui ont visité ces monastères, on ne voit pas en quoi ils se distinguent des autres monastères orientaux même cénobitiques, dont le cénobitisme est plus ou moins mêlé d'*idiorythmie*.

(3) Règle commune spéciale que les Grecs appelleraient *typikon* et à laquelle les Latins donneraient le nom de constitutions. Cette règle, spéciale chez les Bénédictins, n'était que le complément de celle de saint Benoît, et chez les Chanoines réguliers, le complément de la règle de saint Augustin.

(4) Nous rappelons au lecteur, qu'au point de vue canonique latin, le mot monastère désigne l'habitation locale d'une communauté de moines, et que celui de couvent est plutôt réservé à la demeure des autres religieux. En Orient, le terme de μοναστήριον ou μονή s'applique depuis longtemps à toutes les maisons religieuses, cénobitiques ou non, distinctes des κελλία et des καλύβαι, dont la dénomination serait plutôt celle des petits monastères ou demeures monastiques. Dans les premiers temps, le mot μοναστήριον servait à dénommer l'habitation des moines *idiorythmes* par opposition à celle des *cénobites* appelée κοινόβιον.

(1) On donne ce nom aux Bénédictins vêtus de noir. Les Bénédictins habillés de blanc et appartenant à des réformes ou variétés de l'Ordre de Saint-Benoît portent le nom générique de Bénédictins *blancs*. Les Bénédictins bleus ou Sylvestrins sont la troisième catégorie des fils de saint Benoît.

(2) La liste des diverses Sociétés religieuses a été dressée par Mgr BATTANDIER, dans son *Annuaire pontifical catholique*. Paris, 1899, p. 269-323.

chique des maisons religieuses, telle que l'a accomplie l'Occident, surtout à partir du XIIIe siècle (1).

II. Etapes de l'initiation monastique du religieux oriental.

Selon la législation du droit ecclésiastique oriental fixée dans ses grandes lignes depuis Justinien ou, en tout cas, depuis le Concile *in Trullo* et le synode tenu à Constantinople en 861, l'initiation monastique comporte quatre étapes : le postulat plus ou moins long (2), la première prise d'habit et première tonsure ou noviciat (3), la deuxième prise d'habit et seconde tonsure ou profession du petit habit, enfin, la troisième vêture (4) et troisième tonsure ou prise du grand habit, de l'habit angélique. Le nom traditionnel des novices est celui de *rasophores* ou d'ἀρχάριοι. Les premiers profès sont appelés *stavrophores* (5), *microschèmes*, avancés ou parfaits, τέλειοι, et les seconds, *mégaloschèmes* ou profès de l'habit angélique (6).

Aujourd'hui, la dénomination de *rasophore* a un peu varié. Selon les lieux et les monastères, les *rasophores* font ou ne font pas les vœux monastiques, sont ou ne sont pas libres de quitter la vie religieuse. D'après Vering, la division ancienne serait encore générale aujourd'hui (1). Le P. Dom de Meester l'affirme aussi pour les monastères *idiorythmes* du mont Athos (2). En Grèce, les *rasophores* sont considérés comme de vrais religieux et forment la première catégorie de profès dont la profession implicite est, au dire de M. Sakellaropoulos, essentiellement la même que celle des *microschèmes* et des *mégaloschèmes* (3). Si l'on en croit Dom Placide de Meester, les rasophores du monastère athonite de *Rossikon* ne sont ni novices ni profès et sont libres de se retirer. Mgr Milasch leur refuse ce droit, bien qu'il ne les range pas parmi les profès (4).

Antérieurement à la législation actuelle, c'est-à-dire pendant le premier âge du monachisme, la vie religieuse ne connaissait que deux étapes, celle des postulants et celle des profès. Encore ces deux étapes ne consistaient-elles guère que dans la demande et l'acceptation du candidat (5). Ces deux étapes de l'initiation monastique sont décrites d'une manière sobre, mais intéressante, par M. Ladeuze :

Quelqu'un se présentait-il à la porte du monastère pour se faire religieux, on portait la nouvelle au supérieur du monastère. Le postulant devait rester quelques

(1) Et dont la forme la moins *idiorythmique* est celle de la Société de Jésus.

(2) A une époque dont il n'est guère possible d'assigner la date initiale, le postulat durait à peine quelques jours. De nos jours, la durée en est plus longue, mais il ne dépasse pas deux à trois mois. Dom Placide de Meester, *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*. Paris, 1908, p. 163-165.

(3) La Novelle 5, c. II, de Justinien (535) fixe à trois ans la durée de la δοκιμασία. La loi établie par cette *novelle* nous explique pourquoi la profession religieuse des Grecs a reçu et a gardé le nom de vêture et de tonsure. La raison en est que l'aspirant, pendant le noviciat, devait conserver la chevelure et l'habit laïque.

(4) La distinction de petit et grand habit est signalée par le patriarche Jean le Jeûneur (582-595) dans sa διδασκαλία μοναζουσῶν. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*. Rome, 1864-1869, t. II, p. 234, n° XXXI. Selon M. Evetts, la division des profès du petit et du grand habit doit être antérieure à 451. Selon cet écrivain, après 451, les Coptes devenus hétérodoxes n'auraient pas accepté ou conservé, pour le cérémonial de la profession monacale, un texte semblable à celui des Grecs. Or, cette similitude est presque absolue, *op. cit.*, p. 65.

(5) A cause de la croix qu'ils reçoivent à la profession.

(6) Goar, *Rituale Græcorum*. Paris, 1740, p. 468, 488; Vering, *Kirchenrecht*. Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 975-976; de Meester, *op. cit.*, p. 163-167. La dénomination de profès de l'habit angélique est due au genre de vie plus parfaite à laquelle doivent s'astreindre les *mégaloschèmes*. D'après une légende, le nom d'habit angélique aurait été imposé par un ange durant une vision dont fut favorisé saint Antoine ou saint Pakhôme. (Evetts, *op. cit.*, p. 64: Goar, *op. cit.*, p. 517.)

(1) *Op. cit.*, p. 976.

(2) *Op. cit.*, p. 166.

(3) Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, p. 325, n. 4.

(4) *Das Kirchenrecht der Morgenlaendischen Kirche*. Zara, 1897, p. 657.

(5) Il en était encore ainsi à l'époque de saint Basile, Migne, *P. G.*, t. XXXI, col. 955.

jours au dehors, près de la porte du couvent (1). Là, on lui apprenait quelques prières; puis on le soumettait à l'examen d'admission. Le trouvait-on bien disposé, on lui enseignait la règle cénobitique. Les moines de la maison des portiers étaient chargés de ces premières instructions. Au bout de quelques jours, le postulant quittait ses habits séculiers, pour revêtir le costume monastique, et était amené par le portier au milieu des Frères réunis pour la prière. On le faisait asseoir à un endroit dont il ne s'éloignait pas avant que le prévôt de la famille à laquelle on l'associait ne lui eût marqué sa place définitive. C'est ainsi que la règle de saint Jérôme (1,139) décrit la réception des nouveaux moines. (2)

L'absence d'un noviciat (3), regrettable sans doute, était toutefois corrigée, dans le cénobitisme primitif, par l'épreuve préliminaire à l'admission, par le pouvoir que gardait le supérieur de renvoyer facilement les religieux dont la conduite n'était pas édifiante, et surtout par la surveillance spéciale et les exercices extraordinaires auxquels (saint Pakhôme) soumettait ceux de la vertu desquels il avait des raisons de se défier. Ce dernier point pourrait être regardé comme une tentative de noviciat, mais le fait qu'il fallait ainsi établir une épreuve spéciale pour des individus particuliers montre..... que le noviciat n'existait pas parmi les cénobites pakhômiens à l'état d'institution régulière et générale (4).

La vie de sainte Eupraxie, dit à son tour Dom Villecourt, nous offre un exemple de vêture (5)..... des anciens temps..... Le voici dans sa charmante simplicité: Eupraxie n'est encore qu'un enfant, bien au-dessous de l'âge requis par saint Basile (1), quand elle demande son admission au monastère, car elle n'a pas sept ans. L'enfant est résolue à tout, et sa mère ne peut l'arracher du monastère. Dès le lendemain, l'abbesse l'introduit au *secretarium*, et, après avoir prié sur elle, lui donne l'habit monastique, puis, étendant les mains sur elle, fait cette prière: « Roi des siècles, achève dans la paix la bonne œuvre que tu as commencée en elle; accorde à cette petite enfant de marcher selon ton nom et de pouvoir toujours se reposer dans une parfaite confiance en toi. » Alors sa mère: « Ma fille, es-tu contente d'être revêtue de cet habit? » Eupraxie de répondre: « Oui, ma mère, parce que, comme je l'ai appris de l'abbesse et que les Sœurs l'ont dit. il est le gage que Notre-Seigneur Jésus-Christ donne à ceux qui l'aiment. » La mère: « Que ton fiancé te rende digne de son lit nuptial. » Et, tout en priant pour sa fille, elle dit adieu à l'abbesse et aux Sœurs; elle embrasse sa fille et s'en va (2).

L'épreuve dont parle M. Ladeuze « n'était pas toujours nécessaire, ou du moins pouvait, quand on était renseigné d'ailleurs, se faire très rapidement » (3). Comme nous l'avons dit plus haut, saint Basile ne connaît, lui aussi, que deux étapes dans l'initiation monastique. Saint Jérôme lui-même, comme sa règle (4) en fait foi, n'en connut pas d'autres.

Cependant, vers le même temps, c'est-à-dire l'époque de Sozomène, presque contemporain du solitaire de Bethléem, et un peu plus tard, à l'époque de Denys le Petit, on pouvait lire dans un texte interpolé de la règle de saint Pakhôme l'obligation d'un noviciat de trois ans. C'est donc que déjà les étapes canoniques de cette initiation étaient, en partie du moins, celles que connut *Jean le Jeûneur*, à la fin du VIe siècle.

(1) Cassien (*Inst.*, IV, 3) dit que, durant les dix jours que le postulant demeurait en dehors du couvent, il devait se jeter aux pieds de tous les Frères qui passaient, et que ceux-ci le rebutaient avec beaucoup de rudesse, pour éprouver la sincérité de son désir et sa patience. (Note de M. Ladeuze.)

(2) LADEUZE, *op. cit.*, p. 280.

(3) Et de profession explicite. On allègue parfois la formule des vœux des moines d'*Atripé*, mais cette formule ne nous semble pas une formule proprement dite de vœu religieux.

(4) *Op. cit.*, p. 282.

(5) Ou profession religieuse.

(1) Seize ou dix-sept ans. Can. 18, MIGNE, *P. G.*, t. XXXII, col. 718-719.

(2) *Op. cit.*, p. 47.

(3) LADEUZE, *op. cit.*, p. 280-281, n. 4.

(4) Textes épars réunis en un double corps de règles, au XVe siècle, par l'Espagnol Lupus de Olmedo, sous le titre de *Regula monachorum*, dans MIGNE, *P. L.*, t. XXX, col. 329-398 et 407-438.

III. Nature du vœu monastique chez le microschème et le mégaloschème.

La profession religieuse de ces deux catégories de moines est parfois comparée à celle du vœu simple et du vœu solennel des religieux latins. Cette comparaison est vraie au point de vue du rituel, qui est généralement plus simple dans la première profession et revêt plus de solennité dans l'émission des seconds vœux de pauvreté, chasteté et obéissance (1). Mais la similitude s'arrête là et n'atteint pas le fond même du vœu simple ou solennel qu'émettent les religieux occidentaux. Le vœu simple de ces derniers leur interdit de sortir de leur communauté sans l'autorisation du Saint-Siège, mais ils ne sont pas encore agrégés définitivement à leur Société, si on y émet des vœux solennels (2). Cette agrégation définitive n'a lieu que par le vœu solennel, dont la stabilité est telle (et c'est la raison même de sa dénomination) que l'Eglise n'en dispense presque jamais (3).

Or, à ce point de vue, le vœu de *stavrophore* ou microschème est identique à celui du *mégaloschème* ou profès de l'habit angélique (1). Le texte même des prières de la deuxième profession nous avertit que le religieux qui en est l'objet est ou est censé (2) parvenu à un degré de perfection assez élevé, pour s'obliger à une plus grande austérité (3), mais on ne voit nulle part qu'il s'attache par un nouveau lien au monastère dont il fait partie (4). Somme toute, la profession par laquelle le *mégaloschème* s'oblige à une perfection religieuse pour ainsi dire angélique est analogue à la cérémonie par laquelle certains religieux occidentaux (5) célèbrent le jubilé de leur vie religieuse et promettent à Dieu de consacrer leurs derniers jours à une vie plus sainte et plus détachée des choses de la terre.

IV. La dispense du vœu monastique en Orient.

Nous venons de voir qu'au sujet de la dispense des vœux religieux l'Eglise romaine fait une grande différence entre le vœu simple des Congrégations et Ins-

(1) On pourrait être tenté d'assimiler les *microschèmes* aux réguliers latins ordinaires et les *mégoloschèmes* aux pères jubilés de l'Occident. Cette assimilation est impossible, puisque le titre de pères jubilés équivaut à celui de pères maîtres ou docteurs de l'Ordre.

(2) Dans lequel cas, la Société religieuse est appelée Ordre tout court ou Congrégation d'un Ordre (groupement de provinces), et ses membres reçoivent le titre canonique de réguliers. Les Sociétés à vœux simples ne portent que le nom de Congrégations ou Instituts ecclésiastiques et leurs membres n'ont canoniquement droit qu'au nom de religieux.

(3) Le religieux latin à vœux solennels (moine, chanoine régulier, mendiant, clerc régulier) peut être sécularisé, autrement dit être admis à vivre dans le siècle et en dehors de sa communauté, mais il demeure religieux à vœux solennels et n'a pas de noviciat à refaire s'il reprend la vie commune. Telle n'est pas la situation du religieux des Congrégations et Instituts ecclésiastiques à qui le Saint-Siège accorde assez souvent la dispense des trois vœux, s'il est convers ou laïque, et s'il est prêtre, celle des vœux de pauvreté et d'obéissance. Il va sans dire, toutefois, que la sécularisation simple peut lui être accordée comme aux réguliers. En certains cas spéciaux, très rares, Rome accorde au régulier convers la dispense de ses trois vœux, sous certaines conditions visant surtout le vœu de chasteté, conditions imposées aussi au religieux laïque à vœux simples. D'aucuns disent même qu'à l'époque de la Révolution française et en d'autres circonstances la dispense du vœu de chasteté aurait été octroyée aux réguliers prêtres. La chose n'est pas plus impossible en principe pour eux que pour les prêtres séculiers ou les prêtres religieux à vœux simples. Notre avis, cependant, est que le cas récemment éclairci de Talleyrand, à qui la dispense du célibat n'a nullement été accordée, contrairement au dire de certains historiens mal informés, doit nous rendre défiants même au sujet de la dispense du célibat des simples prêtres.

(1) Sakellaropoulos, *op. cit.*, p. 325.

(2) De nos jours, le grand habit a beaucoup perdu de son importance, puisqu'il s'est souvent conféré à des *microschèmes* dont la perfection monastique est encore ordinaire.

(3) Goar, *op. cit.*, p. 506; Evetts, *op. cit.*, p. 147-148.

(4) Notre manière de voir était celle de saint Théodore Studite, qui, ne voyant pas de différence entre les profès du petit et du grand habit, s'est efforcé de supprimer la profession du grand habit dans les monastères qui suivaient le typikon du Stoudion. (Goar, *op. cit.*, p. 517; Pargoire, *l'Eglise byzantine*, p. 312).

(5) Tels les Capucins.

tituts ecclésiastiques et le vœu solennel des grands Ordres ou Ordres proprement dits. A. Ballerini (1) et d'autres affirment même que le régulier dispensé du vœu de chasteté ne l'est que provisoirement et demeure toujours religieux.

Jusqu'au XIXe siècle, aucune Eglise orientale n'avait songé à discuter la question de la dispense du vœu monastique. C'est l'Eglise russe qui l'agita la première fois en 1823, à propos du cas de l'archimandrite Joasaph Lebedinski. Après une assez longue hésitation, elle lui accorda la dispense. D'autres cas analogues s'étant présentés dans la suite, le statut consistorial des évêchés fut définitivement réformé, et la faculté de dispenser du vœu monastique fut accordée aux évêques diocésains.

La procédure à suivre est celle-ci (2): L'higoumène s'efforce de détourner le moine de son idée de quitter le monastère. S'il n'y réussit pas, un ecclésiastique nommé par l'évêque s'y emploie à son tour, et si la démarche de ce dernier reste sans résultat, le Consistoire épiscopal s'y emploie également pendant six mois, après lesquels il accorde la dispense des vœux et même de l'état ecclésiastique, d'où il suit que l'ancien moine peut contracter mariage (3). Mgr Milasch raconte qu'il a consulté sur ce point les plus compétents parmi les canonistes russes, et que de son enquête il résulte qu'aucune raison solide ne milite en faveur de la coutume de leur Eglise (1).

Jusqu'ici, ni l'autorité ni les canonistes des autres Eglises orientales n'ont approuvé la législation de l'Eglise russe concernant la dispense du vœu monastique. Quelle Eglise a tort? Tout bien pesé, le tort paraît être du côté des Eglises réfractaires au droit ecclésiastique russe. Et de fait, au point de vue orthodoxe et même catholique, à moins de dire, comme certains scolastiques, que l'Eglise ne peut pas plus dispenser du vœu solennel qu'elle ne peut enlever à un prêtre son caractère sacerdotal, rien ne prouve que la faculté de dispenser du vœu monastique ne fasse pas partie des attributions du pouvoir épiscopal, tant que l'autorité centrale, le concile œcuménique selon les uns, le pontife suprême selon les autres, ne s'est pas réservé cette faculté. Or, aucun concile œcuménique ne s'étant réservé ce droit et ne s'étant prononcé sur cette grave question, il semble logique, au point de vue orthodoxe, de conclure que l'Eglise russe n'a pas tort de croire qu'elle peut octroyer à ses évêques le pouvoir d'accorder aux moines la dispense de leurs vœux de religion (2).

A. Catoire.

Constantinople.

(1) *Opus theologicum morale*. Prati, 1893, p. 20-21.

(2) Art. 36 du statut consistorial (1883), art. 349 du tome IX du Code civil (éd. 1886).

(3) Milasch, *op. cit.*, p. 668. Le saint synode se réserve d'user envers l'ancien moine des sanctions dont il dispose, en le privant, par exemple, de son titre académique de docteur et en lui faisant interdire tout enseignement; punition qui peut le réduire à la misère, comme cela est arrivé à l'ancien archimandrite Bucharev († 1871); voir Palmieri, dans le *Bessarione*, 1907, p. 119, n. 4.

(1) *Op. cit.*, p. 668, n. 3. En tout cas, une constatation s'impose, c'est qu'en accordant aux évêques la faculté de dispenser les moines de leurs vœux et de l'état ecclésiastique pour des motifs ordinaires, l'Eglise russe se montre moins sévère que l'Eglise catholique romaine, qui pour les mêmes motifs n'accorde la dispense des vœux de religion qu'aux religieux à vœux simples et ne concède en certains cas très rares la dispense de l'état ecclésiastique qu'aux sous-diacres et aux diacres.

(2) On peut se demander pourquoi les théologiens grecs (Christodoulou, Eutaxias et d'autres) qui rejettent la doctrine de l'indélébilité du caractère sacerdotal n'admettraient pas que l'Eglise peut dénouer le lien qui unit le moine à Dieu par la profession religieuse.

POUR L'UNION DES ÉGLISES

A l'occasion de l'article du prince Max de Saxe, paru dans *Roma e l'Oriente* et dont on trouvera, en tête de ce fascicule, la condamnation par S. S. le pape Pie X, Mgr Gérasime, métropolite gréco-arabe orthodoxe de Beyrouth, a adressé, avec le consentement de son chef hiérarchique, S. B. Mgr Grégoire, patriarche d'Antioche, une lettre pastorale à tous les chrétiens orthodoxes. Nous sommes heureux de publier la traduction française de ce document, faite sur l'arabe, examinée et autorisée par l'auteur, en adressant à Sa Grandeur nos plus sincères remerciements pour le ton vraiment digne avec lequel il a parlé d'une aussi grave question, ton qui contraste si heureusement avec celui qu'employèrent, en octobre 1895, le patriarche Anthime VII et le saint synode grec de Constantinople dans leur réponse à l'Encyclique si paternelle de Léon XIII. Est-ce pour ce motif que les feuilles grecques de Constantinople, tout en annonçant la lettre, se sont bien gardées de la publier et même de la résumer?

Nous constatons, de plus, avec plaisir que Sa Grandeur établit dès le principe la distinction qui s'impose entre les divergences d'ordre dogmatique et celles d'ordre disciplinaire, et que même, pour les premières, elle parle de divergences substantielles et de malentendus. C'est ainsi que nous ne voyons pas figurer dans sa lettre les reproches si vifs que l'on peut lire dans la réponse d'Anthime VII et qui sont adressés aux Latins pour se servir de pain azyme au lieu de pain levé, du baptême par infusion au lieu du baptême par immersion, pour ne donner aux laïques la communion que sous une seule espèce. Nous sommes indemnes aussi du reproche de nouveauté en croyant à l'immaculée conception de la Sainte Vierge, en attribuant aux paroles de l'institution et non à l'épiclèse la transformation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Si l'addition du *Filioque* au symbole latin est rappelée, ce n'est que pour introduire la divergence doctrinale des deux Eglises au sujet de la procession du Saint-Esprit. Restent donc, avec cette difficulté sur laquelle il serait aisé de s'entendre, la question de la primauté et de l'infaillibilité du Pape, celle du purgatoire, enfin celle du bonheur ou du malheur éternel des justes et des réprouvés que Sa Grandeur renvoie après le jugement dernier, tandis que l'Eglise catholique les fait suivre immédiatement le jugement particulier.

Sauf les deux derniers points sur lesquels Mgr le métropolite de Beyrouth s'arrête avec quelque insistance, nous avons moins un exposé doctrinal que la fixation d'un terrain de discussion. Terrain fort circonscrit, du reste, puisqu'il ne comporte guère que quatre difficultés, et dont les deux dernières peuvent se ramener aisément à une seule. Nous n'avons aujourd'hui ni le temps ni la place nécessaires pour résumer sur ces quatre points la doctrine, bien connue du reste, de l'Eglise catholique. Qu'il nous suffise d'avoir attiré l'attention de nos lecteurs sur ce grave document. Si les difficultés touchant à une question aussi importante et aussi complexe que celle de l'union des Eglises étaient toujours examinées avec le sérieux, la dignité, la charité vraiment chrétienne qui animent la lettre de Mgr Gérasime, nous aurions bientôt le rapprochement des cœurs qui amènerait à bref délai celui des esprits, en attendant l'union de tous les disciples du Christ sous le Chef visible qu'il a daigné, en remontant vers son Père, léguer à la sainte Eglise.

Voici le document :

Les Eglises de Dieu doivent être unies dans la même foi et la même charité, selon le vœu suprême de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, la veille de sa Passion et

immédiatement après l'institution du grand sacrement de son amour et de l'unité, a prié son Père de faire que tous ceux qui croient en son Nom soient un comme Lui et son Père sont un, et qui est mort, dit l'évangéliste saint Jean, afin de faire l'unité des enfants de Dieu.

Les Eglises de Dieu en Orient et en Occident ont vécu dans cette divine unité durant plusieurs siècles. Les monuments les plus authentiques et les plus augustes de l'unité de toutes les Eglises de Dieu sont ces vénérables conciles œcuméniques où tous les évêques, successeurs des apôtres, siégeaient autour des patriarches des quatre sièges apostoliques d'Orient, sous la présidence du Pape de Rome, qui est le premier des patriarches.

Nous proclamons devant le monde chrétien que notre vœu le plus ardent est le rétablissement de cette antique unité sur les bases solides et durables de l'enseignement et des traditions apostoliques, tels qu'ils sont consignés dans les écrits des Pères et dans les actes authentiques des conciles œcuméniques.

Quant aux points qui constituent une différence dogmatique entre les Eglises apostoliques d'Orient et l'Eglise apostolique de Rome, nous déclarons formellement que, quoique quelques-uns de ces points constituent une divergence substantielle entre ces Eglises, cependant plusieurs points reposent indubitablement sur un simple malentendu entre les deux parties, et personne ne nie la possibilité de lever ce malentendu sur les uns et de rétablir la concorde sur les autres en se basant sur l'Ecriture Sainte et les saintes doctrines : il est incontestable que sur une telle base l'union désirée des Eglises s'opérera infailliblement.

Nous croyons et confessons que Jésus-Christ, lui-même, a constitué dans son Eglise un Collège apostolique pour le gouvernement du peuple chrétien et que saint Pierre était l'un des « Notables » dans ce Collège.

Nous reconnaissons avec saint Grégoire le Grand, pape de Rome, que saint Pierre a fondé dans l'Eglise trois sièges principaux appelés pour cela sièges apostoliques, c'est-à-dire le siège d'Antioche, le siège d'Alexandrie et le siège de Rome, et que ces trois sièges sont une seule et même chose (1). Quant à l'Eglise de Jérusalem, elle doit son rang et son honneur à ce que c'est dans la Ville Sainte que le Seigneur a vécu et qu'il est mort; que le Saint-Esprit y est descendu sur les apôtres;

(1) Nous ne nous permettrons que d'ajouter cette note au texte de Mgr Gérasime, parce que le résumé qu'il donne d'une lettre de saint Grégoire risque d'induire les lecteurs en erreur. Bien que Sa Grandeur se soit abstenue de toute référence, elle a eu certainement en vue la lettre XL du livre VII, adressée à Euloge, patriarche d'Alexandrie, Migne, *P. L.*, t. LXXVII, col. 899. Voici le passage en question : « Itaque cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit, quæ in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere et præsentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem, in qua evangelistam discipulum misit. Ipse firmavit sedem, in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. *Cum ergo unius atque una sit sedes,* cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi præsident, quidquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo; si quid de me boni creditis, hoc vestris meritis imputate. » En faisant dire à saint Grégoire que les trois sièges de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche — pour observer l'ordre même reconnu par le Pape à la suite de la tradition chrétienne — *sont une seule et même chose*, on pourrait conclure que le siège de Rome n'a pas la primauté, puisque les deux autres sont égaux. Tout autre est la pensée du Pape. Saint Grégoire dit ici, ce qu'il ne cesse de répéter ailleurs, qu'un seul apôtre, saint Pierre, a fondé les trois sièges de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie : deux directement par lui-même, le troisième par son disciple saint Marc ; par conséquent, ajoute-t-il, *ces trois sièges n'en font* (pour ainsi dire) *qu'un, parce qu'ils sont d'un seul,* c'est-à-dire parce qu'ils ont été fondés par un seul, *cum ergo unius atque una sit sedes.* Et poursuivant sa pensée, amenée là surtout pour un échange de compliments et de politesses, le Pape ajoute : *Quidquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo: si quid de me boni creditis, hoc vestris meritis imputate.*

Ce témoignage n'est pas isolé. Dans la lettre LX du livre VI, adressée au même patriarche Euloge, Migne, P. L., t. LXXVII, col. 843, saint Grégoire dit encore : « Sicut omnibus liquet quod beatus evangelista Marcus a sancto Petro apostolo magistro suo Alexandriam sit transmissus, sic hujus nos magistri et discipuli unitate constringimur, ut et ego sedi discipuli præsidere videar propter magistrum, et vos sedi magistri propter discipulum. » Va-t-on en conclure que saint Euloge était pape de Rome et saint Grégoire patriarche d'Alexandrie? Ailleurs encore au même Euloge : « Sit ergo illi laus, sit in excelsis gloria, cujus dono adhuc in sede Petri clamat vox Marci. » (Migne, *t. cit.*, col. 1092). Ailleurs encore au même Euloge : « Nam veritatis minister, Petri sequax et sanctæ Ecclesiæ prædicator, scio quia illa loqui potuisti, quæ de sede Petri apostoli per os doctoris sonare debuerunt. » (Migne, *t. cit.*, col. 1096.) La même pensée se retrouve dans la correspon-

et que d'elle est née l' « Eglise chrétienne.

Nous croyons et confessons également que le Seigneur, parlant de l'autorité suprême dans son Eglise, a dit : « Les rois des nations aiment à dominer sur elles et à les traiter avec empire : mais parmi vous, il n'en est pas ainsi ; vous êtes des frères, et le premier d'entre vous est le serviteur de tous. » Par ces paroles, le Seigneur a tracé aux chefs de l'Eglise la règle essentielle dans l'exercice de leur autorité et l'exécution de leurs ordres.

Pour ce qui est de l'addition du *Filioque* au symbole de la foi, il eût été préférable que les Occidentaux n'aient pas fait cette insertion au symbole de la foi qui est commune aux deux Eglises d'Orient et d'Occident sans consulter l'Eglise d'Orient et sans l'autorité d'un concile œcuménique représentant les deux Eglises. Aussi plusieurs Papes eux-mêmes, parmi lesquels Jean VIII et Léon III, se sont élevés autant que les Orientaux contre cette addition faite sans l'autorité d'un concile œcuménique. Cette addition a été occasion d'un schisme dans le corps de l'Eglise et a provoqué une querelle dogmatique sur la procession du Saint-Esprit, querelle dont l'Eglise n'avait pas besoin.

Pour ce qui est du purgatoire, l'Eglise occidentale l'admet, mais l'Eglise orientale le nie. Cette divergence provient de la diversité de comprendre les pénitences canoniques qui sont imposées aux fidèles se confessant de leurs péchés ; les Occidentaux considèrent ces pénitences canoniques comme des *satisfactions expiatoires*, qui doivent être *intégralement* remplies même après la mort ; les Orientaux les considèrent comme des pénitences ayant pour *but* de détourner les pécheurs du retour au péché. Si les deux Eglises se rapprochent avec un esprit de conciliation et examinent ce point par une discussion impartiale, basée sur la crainte de Dieu et l'amour sincère de l'union, il est hors de doute qu'elles parviendront à se comprendre et à trancher ce point à la satisfaction des deux parties en éclaircissant la vérité qui est enseignée par la parole de Dieu et par la doctrine des anciens Pères.

Nous disons la même chose de la question du bonheur des justes et des peines des damnés. La divergence de croyance en ce point ne sera pas difficile à dissiper. Il est notoire que notre sainte Eglise croit ce qu'ont dit les anciens Pères, à savoir que les âmes des justes jouissent de la félicité dont les âmes sont capables. Ce qui veut dire que l'état des âmes dans l'espace de temps qui va de la mort au jugement (*dernier*) est l'état d'individus réservés au jugement d'un juge juste ; l'innocent d'entre eux est bienheureux par la conscience de son innocence, et le coupable est malheureux par la conscience de sa culpabilité. L'Eglise a un vaste champ *d'intercession* tant que la sentence *définitive* du Juge n'a pas été rendue, ce qui ne peut avoir lieu dans la croyance qui admet la sentence du souverain Juge condamnant l'âme après la mort à *tel nombre* d'années dans le purgatoire. Notre Eglise, on le sait, n'admet pas que l'Eglise puisse aucunement faire révoquer à Dieu une sentence rendue ou lui faire diminuer une peine établie par l'arrêt de sa justice.

Après cet exposé, nous reconnaissons que la foi de l'Eglise occidentale et de l'Eglise orientale a été anciennement la même et qu'elle a varié dans la suite. Mais nous désirons vivement que toutes les divergences, tant substantielles qu'apparentes, soient supprimées, et que l'Orient et l'Occident reviennent à l'ancienne unité dans la même foi et la même charité, se pardonnant mutuellement ce qui a pu blesser les uns et les autres dans les temps passés et se souvenant du précepte du

---

dance de ce Pape avec Anastase, patriarche d'Antioche : « De sancto Ignatio vestra beatitudo cognoscat, quia non solum vester est, sed etiam noster. Sicut enim magistrum ejus apostolorum principem habemus communem, ita quoque ejusdem principis discipulum nullus nostrum habeat privatum. » (Migne, *t. cit.*, col. 765.) Ailleurs encore : « Perpendat cujus sedem teneat. Numquid non illius cui voce Veritatis dictum est : *Cum senueris, alius te cinget et ducet quo tu non vis.* » (Migne, *t. cit.*, col. 905.) Nous arrêtons là ces citations, qui sont du reste suffisantes. Toute une étude serait à faire sur les rapports étroits des trois sièges de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, au temps du pape saint Grégoire, sans que l'on pût découvrir quoi que ce soit qui portât atteinte à la primauté du siège de Rome, primauté qui est du reste affirmée à plusieurs reprises dans les lettres de ce même Pape. Comme conclusion, ne détachons jamais une phrase, à plus forte raison un membre de phrase de son contexte, pas plus dans les ouvrages des Pères grecs que dans ceux des Pères latins ; sinon, nous nous exposerions presque toujours, et malgré nous, bien entendu, à trahir leur pensée.

Maître commun : « C'est à ce signe que l'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres. »

Il va sans dire que la reconstitution de l'unité desdites Eglises de Dieu aura pour base le maintien intact de tous les privilèges et de tous les droits des Eglises. Chaque Eglise gardera ses droits et son autonomie comme dans l'antiquité, c'est-à-dire ainsi qu'il a été arrêté dans les conciles œcuméniques, et notamment dans le concile de Nicée.

Nous faisons cette déclaration solennelle à la face du monde chrétien, espérant trouver dans le cœur de tous un écho de nos sincères dispositions, et si, ce qu'à Dieu ne plaise, notre attente était illusoire et l'union tant désirée ne se réalisait point, nous aurons du moins accompli un devoir fraternel et rejeté de nos épaules la responsabilité de la division et du schisme aux yeux de notre Dieu qui est le Dieu de paix.

S. Vailhé.

LA CRISE RELIGIEUSE EN ROUMANIE [1]

Au mois de juillet dernier, nous avons montré dans quelle situation fâcheuse s'étaient mis le saint synode et surtout le primat de Roumanie.

Il fallait à tout prix essayer d'en sortir. Le ministre des Cultes, par amour-propre de politicien sectaire, le saint synode et le primat, par crainte, n'ont pas voulu avoir recours au remède honnête et sûr que les canons et le bon sens indiquaient.

Que restait-il à faire, puisque enfin il fallait faire quelque chose? Essayer encore et sans cesse de dénaturer les faits : farder outrageusement la vérité, alors même que tout le monde la connaît ; commettre des dénis de justice avec une audace stupéfiante.

On fit tout cela.

Mais suivons le cours des événements. Au mois de mai, le saint synode a donc lancé une Encyclique au peuple roumain. Le *Moniteur officiel* et les journaux l'ont publiée, et nous n'hésiterions pas à la mettre sous les yeux de nos lecteurs si ce document présentait le moindre intérêt.

Le but de l'Encyclique est évidemment de défendre le primat contre les accusations très nettes et très précises — plagiat, immoralité et hérésie — de l'évêque de Roman et des trois prêtres.

Dans tout procès canonique — est-il dit dans l'Encyclique, — le premier chef d'accusation se trouvant être non fondé, l'accusé est acquitté sans que l'accusateur puisse prouver les autres chefs d'accusation. Le saint synode ayant jugé l'accusation d'hérésie et l'ayant trouvée non fondée, les deux autres chefs d'accusation tombent d'eux-mêmes, et le primat est déclaré innocent.

Il y a, dans ces quelques lignes, autant d'erreurs..... voulues que de mots. Voici pourquoi :

Le saint synode ne pouvait en aucun cas déclarer faux le premier chef d'accusation, puisqu'il n'avait fait l'objet d'aucun débat. Mais, en admettant même qu'il y aurait eu procès, la sentence rendue serait parfaitement mulle.

En effet : *a*) on ne conçoit pas un débat contradictoire, une seule partie étant présente, tandis que l'autre n'a même pas été citée.

b) Les canons prévoient, en effet, l'acquittement de l'accusé lorsque le premier chef d'accusation — mais *premier* dans l'ordre indiqué par l'accusateur — se trouve être non fondé : or, l'accusation d'hérésie contre le primat était le troisième chef d'accusation.

c) Le saint synode ayant commencé par juger la troisième, il était tenu de juger les deux autres accusations parce qu'il n'avait

(1) Voir *Échos d'Orient*, 1910, p. 48-50, 183 sq., 242-244.

pas suivi l'ordre des accusations et qu'il n'a pas le droit d'intervertir cet ordre.

La vérité est que le saint synode a évité soigneusement tout procès, car, une fois engagé dans cette voie, la chute du primat eût été certaine.

L'Encyclique ajoute que les accusations de l'évêque de Roman n'ont aucune valeur parce que l'évêque lui-même est coupable de manquements graves. On ne saurait être plus imprudent! Mgr Safirin adresse aussitôt une lettre au président du saint synode, proteste contre cette affirmation qu'il déclare calomnieuse et demande à être jugé par le saint synode convoqué d'urgence. Et l'évêque de Roman profite de cette occasion pour accuser le saint synode d'avoir voulu induire le peuple en erreur, et pour renouveler contre le primat les accusations de plagiat, d'immoralité et d'hérésie.

Entre-temps, le primat avait obtenu que les prêtres accusateurs, MM. Paunesco et Draghici, fussent déposés par l'officialité diocésaine pour avoir calomnié le primat. Les prêtres déposés en ont appelé de ce jugement au saint synode. En effet, une accusation précise ne peut être déclarée calomnieuse sans avoir été jugée. C'est l'évidence même. Mais une nouvelle difficulté surgissait par suite de la nouvelle loi de réforme religieuse qui donne le droit de juger les appels et au Consistoire supérieur et au saint synode.

Pour tourner la difficulté, le Consistoire supérieur décida que le saint synode faisant les fonctions d'une espèce de Cour de cassation ecclésiastique jugerait les appels au point de vue des vices de forme seulement, et, si la sentence est cassée, elle serait envoyée au Consistoire supérieur qui jugerait le fond.

En sorte que le Consistoire supérieur décide ce que doit faire le saint synode — la plus haute assemblée ecclésiastique — et lui impose ses décisions. Cette décision prise, la session du Consistoire supérieur est déclarée close.

Conformément à la nouvelle loi, la session du saint synode est ouverte aussitôt que celle du Consistoire supérieur a pris fin. Le lendemain de l'ouverture, le primat, président du saint synode, reçut de Mgr Safirin, évêque de Roman, la lettre suivante :

A Sa Sainteté le président du saint synode de la sainte Eglise autocéphale orthodoxe roumaine.

MONSEIGNEUR,

Sans tenir compte de mon état de santé — j'ai été et suis encore souffrant, — j'aurais préféré attendre à Roman, ma résidence épiscopale, le résultat de la plainte que j'ai déposée sur le bureau du saint synode, le 14 mai 1910, contre S. S. le métropolitain primat, Mgr Athanase Mironesco, et ne venir à Bucarest que pour être jugé par le saint synode — ainsi que je l'ai demandé (acte nº 906) le 18 juin 1910 — pour les accusations que le saint synode et l'Encyclique synodale du 24 mai 1910 ont apportées contre moi.

J'aurais préféré aussi attendre à Roman les mesures qui seraient prises et leur application pour rendre la paix nécessaire à notre sainte Eglise et pour tranquilliser la conscience des croyants.

Mais, tandis que j'attendais le résultat de l'accusation adressée au saint synode contre S. S. le primat Mgr Athanase Mironesco et mon procès — ce pourquoi j'avais demandé la convocation urgente du saint synode, — je suis simplement invité à prendre part aux séances du saint synode. Je me suis cependant rendu à Bucarest pour être à la disposition du saint synode. Mais ma santé ne me permettant pas de prendre part à la séance d'aujourd'hui, je suis obligé d'envoyer par écrit ce que je comptais dire de vive voix, à savoir :

1º Je ne puis prendre part aux séances du saint synode tant que cette sainte assemblée sera présidée par S. S. le métropolitain Athanase Mironesco, qui est accusé de plagiat, d'immoralité et d'hérésie. Il n'est pas tolérable que le président du saint synode soit sous le coup d'accusations de cette sorte; le fait étant de nature à atteindre gravement non seulement les intérêts de l'Eglise, mais ceux du pays. La lumière doit donc être faite.

2º Je ne puis prendre part aux séances

du saint synode parce que, dernièrement, on a formulé des accusations contre moi. Il est donc naturel que je ne prenne pas part aux travaux du saint synode avant d'avoir été jugé, car je ne saurais rester sous le coup d'accusations non prouvées et qui sont de nature à diminuer le prestige d'un évêque et de notre sainte Eglise.

Je tiens encore à faire la déclaration suivante. Toute décision qui sera prise par le saint synode sous la présidence de S. S. Mgr Athanase Mironesco, mis sous accusations selon toutes les formes canoniques, sera considérée par moi comme nulle et non avenue et comme ayant été prise à l'encontre des prescriptions canoniques.

(ss) Gerasime,
évêque de Roman.

L'évêque d'Argesch demanda aussitôt le renvoi de toute discussion jusqu'au complet rétablissement de l'évêque de Roman. La proposition est immédiatement admise. On sentait le désir de tous les membres du saint synode et surtout du ministre des Cultes d'éviter toute discussion qui pouvait devenir dangereuse et de réduire au minimum la durée de la session.

Personne n'avait la conscience tranquille. Malgré tout, le primat a présidé la séance, où on a jugé et rejeté les appels des prêtres déposés, *sans que ceux-ci aient même été cités et entendus!!*

Après cet acte de justice et de haute charité chrétienne, le primat a demandé au ministre des Cultes de clore le lendemain la session ordinaire du saint synode.

Au commencement de la dernière séance, le président du saint synode a reçu de l'évêque de Roman la protestation suivante :

A Sa Sainteté le président
du saint synode de la sainte Eglise
autocéphale orthodoxe roumaine.

Monseigneur,

A la suite de la décision que le saint synode a prise hier sous la présidence de S. S. le métropolitain primat, Mgr Athanase Mironesco, au sujet de ma plainte nº 1 560 du 25 octobre 1910, dans laquelle il est aussi question du procès canonique entre Sa Sainteté et moi, je tiens à protester contre cette décision prise sous la présidence de l'accusé et à l'encontre des dispositions canoniques pour les procès devant le saint synode, et à vous communiquer que, quoique mieux portant, je ne puis prendre part à la séance d'aujourd'hui, parce qu'elle est présidée par celui qui est accusé de plagiat, d'immoralité et d'hérésie.

En conséquence, je déclare nuls et non avenus les votes d'hier, ainsi que tous ceux auxquels on procéderait sous la présidence de S. S. Mgr Athanase Mironesco tant que le procès canonique n'aura pas eu lieu.

(ss) Gerasime,
évêque de Roman.

Mais cette protestation n'a même pas été lue dans la dernière séance du saint synode. Quelques jours après la fermeture du saint synode, l'un des trois prêtres déposés, M. Paunesco, a envoyé au président du saint synode la protestation suivante :

A Sa Sainteté le président
du saint synode de la sainte Eglise
autocéphale orthodoxe roumaine.

Monseigneur,

Le saint synode ayant repoussé mon appel contre la sentence nº 14/1910 de l'Officialité diocésaine comme ne contenant pas de vices de forme :

1º Attendu que le saint synode est obligé par les canons — « le prêtre condamné par son évêque a le droit de s'adresser au saint synode, qui, *après l'avoir entendu*, jugera son cas » (xiº canon de Carthage) — de juger le fond et non pas seulement la forme;

2º Attendu que, alors même que, par une interprétation erronée des canons, on reconnaîtrait au saint synode le droit de juger seulement la forme, encore aurait-il dû juger le fond de mon procès, car, dans l'espèce, il n'est pas question d'une déposition que peut juger en première instance l'évêque par l'Officialité diocésaine, mais d'un procès entre moi et mon évêque, procès qui ne peut être jugé dans le fond que par le saint synode;

Attendu que, alors même que la décision de l'Officialité diocésaine n'eût contenu aucun vice de forme — et il est facile de se rendre compte qu'elle en contient, — elle serait nulle, car l'évêque ne peut juger lui-même sa propre cause;

3° Attendu que la décision du 29 octobre 1910 est nulle, parce qu'elle est rendue sous la présidence de mon adversaire qui avait intérêt à me condamner, avec l'espoir de se sauver lui-même; adversaire accusé non seulement par moi, mais aussi par S. S. l'évêque de Roman, qui a déclaré nulles et non avenues toutes les décisions que le saint synode rendra sous la présidence de Mgr Athanase Mironesco;

4° Attendu que la décision du 29 octobre est nulle, parce que je n'ai pas été cité pour soutenir mon appel, comme j'en ai le droit, car on ne peut être jugé ni par le saint synode ni par la Commission du jugement sans avoir été cité;

5° Attendu que la décision du 29 octobre est nulle, parce que la majorité des membres de la Commission était récusable;

6° Attendu que les accusations contre Mgr Athanase Mironesco et celles de l'évêque de Roman sont les mêmes, et que le saint synode n'a pas osé juger la cause et punir l'évêque de Roman comme calomniateur, ma déposition n'est pas une condamnation, mais un *abus de pouvoir* qui ne saurait m'atteindre, étant nul et non avenu, comme l'a fort bien déclaré l'évêque de Roman.

Pour ces motifs, je proteste contre la décision du saint synode, je demande que le saint synode soit convoqué d'urgence, que l'on admette ma contestation, que l'on revienne sur la décision du 29 octobre, que l'on admette mon appel, que le saint synode juge le fond de mon procès et que je sois déposé au cas où je ne pourrais pas prouver les accusations de plagiat, d'immoralité et d'hérésie, que j'ai apportées contre S. S. Mgr Athanase Mironesco.

Mais jusqu'alors je considère la décision du saint synode du 29 octobre 1910 comme nulle et non avenue, et je l'attaquerais devant toutes les instances ecclésiastiques, civiles ou militaires, où elle me serait opposée.

Je suis de Votre Sainteté le très humble serviteur.

(ss) St. Paunesco.

*
* *

La crise reste toujours ouverte, la situation toujours mauvaise. Le gouvernement libéral devra se retirer très prochainement. C'est une question de jours. Au moment où cet article paraîtra, le changement de gouvernement sera un fait accompli.

Il a semblé au gouvernement libéral, sans doute, plus agréable de ne donner aucune solution à la question religieuse, et il a préféré laisser cette grave tâche au prochain gouvernement. Or, un gouvernement conservateur pur (1) ne sera ni assez fort pour tenter de redresser énergiquement les choses ni d'assez longue durée pour arriver à un résultat quelconque s'il en voulait faire la tentative.

Comme nous le disions au mois de juillet dernier, cette crise très grave n'est que le résultat de l'introduction de la politique dans l'Eglise.

Bannir toute politique de l'Eglise, voilà la grande réforme qu'un gouvernement fort et conscient devra entreprendre si l'on veut éviter que l'Eglise ne se trouve prochainement dans une situation qui rappellera les plus tristes époques de l'histoire des Eglises orthodoxes.

Jean-Marie.

P.-S. — Le patriarche grec de Constantinople, Joachim III, n'a encore donné aucune suite à l'appel très canonique que les trois prêtres accusateurs du primat lui ont adressé.

(1) A la suite d'une scission survenue il y a trois ans dans le parti conservateur, la Roumanie compte aujourd'hui deux partis conservateurs.

BIBLIOGRAPHIE

GABRIEL MILLET, *Monuments byzantins de Mistra*. Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce, aux XIVe et XVe siècles. Paris, E. Leroux, 1910. Album de 152 planches, plus 36 pages de tables. (Fait partie des *Monuments de l'art byzantin*.) Prix : 60 francs.

M. Gabriel Millet est, à l'heure actuelle, avec M. Diehl, l'homme de France le mieux informé de tout ce qui a trait à l'art byzantin. Son volume sur le monastère de Daphni, le premier de la collection, l'avait mis particulièrement en vue; ses études subséquentes, son cours à l'Ecole des Hautes Etudes, sa riche collection de photographies, de plans et de dessins, n'ont fait depuis que confirmer sa renommée naissante; enfin, l'ouvrage capital que nous présentons aujourd'hui, fruit de tant de labeurs, de tant de peines morales et physiques, fait de lui un maître incontesté, en même temps qu'un guide à toute épreuve.

L'album est incomparable. Grâce à lui, Mistra, ce petit coin du Péloponèse, situé à une lieue de l'antique Sparte, remarqué par Guillaume de Villehardouin et où s'abrita des siècles durant la civilisation byzantine avec tous ses raffinements, devient un lieu unique, étudié artistiquement comme aucun autre lieu de l'Orient chrétien n'a été encore étudié. Bien que le texte qui doive accompagner et interpréter ces planches n'ait pas été encore publié, la table explicative qui les précède suffit pour le moment à nous en donner un aperçu. Trois grandes divisions dans cet Album, consacré à l'architecture depuis la planche 1 jusqu'à la planche 44, à la sculpture depuis la planche 45 jusqu'à la planche 63, aux peintures depuis la planche 64 jusqu'à la planche 152. Sous chacune de ces rubriques générales figurent, en dehors du plan de Mistra et de divers édifices, en dehors des vues de Mistra, de son château et de ses principaux monuments, la métropole, l'église des Saints-Théodores, l'église et le monastère du Brontochion, la chapelle de Saint-Jean, l'église et le monastèr de la Péribleptos, Sainte-Sophie, l'église de l'Evangélistria, enfin l'église de la Pantanassa.

« Les dates ne sont point indiquées, dit M. Millet lui-même dans son avertissement, parce que le plus souvent elles offrent matière à discussion. Il est certain que le couvent des Saints-Théodores et celui du Brontochion furent fondés par le protosyncelle Pachôme, l'un avant 1296, l'autre avant 1311; que l'église de la Métropole fut édifiée par le métropolite Nicéphore Moschopoulos en 1310; celle de Sainte-Sophie par le despote Manuel Cantacuzène vers 1350; enfin, celle de la Pantanassa par le protostrator Jean Phrangopoulos, peut-être en 1428, en tout cas avant 1445. Mais ces monuments mêmes ne nous sont pas toujours parvenus sous leur aspect primitif: la Métropole, par exemple, a été transformée par le métropolite Mathieu, d'époque inconnue, et les autres restent sans date. »

Le volume de texte ayant pour titre *Mistra. Recherches sur l'art byzantin au temps des Paléologues* nous renseignera plus complètement là-dessus, en même temps qu'il comparera ces divers monuments avec ceux d'époques et de régions différentes, mais appartenant tous à l'art byzantin. Dès aujourd'hui, qu'il nous suffise d'avoir présenté cet Album de 152 planches, qui fait le plus grand honneur à son auteur et à ses auxiliaires qu'il a voulu tous associer à son nom, ainsi qu'à la science française. Dessins, plans, photographies, tables elles-mêmes si précises et si minutieuses, tout est irréprochable.

S. VAILHÉ.

R. HUBER, *Empire ottoman. Carte statistique des cultes chrétiens*. Le Caire, Baader et Gross (1910). Prix : 10 marcs.

Le major Huber commence à publier sa grande carte statistique des cultes chrétiens de l'empire ottoman, dont il circulait déjà quelques copies faites à la main par l'auteur lui-même. Ces cartes, qui sont au nombre de 4 pour la Turquie d'Europe — les seules parues jusqu'à présent — sont au $\frac{1}{600\,000}$. Elles donnent par vilayet, par sandjak et

par caza, et de plus pour les confessions suivantes : Catholiques, Arméniens grégoriens, Grecs orthodoxes, Bulgares schismatiques, Roumains et Serbes orthodoxes, Protestants, divers signes spéciaux qui retracent la vie intérieure de chacune de ces confessions religieuses. Ces signes indiquent le siège du métropolite ou de l'archevêque; celui de l'évêque et celui de l'abbaye; la cathédrale, l'église ou la chapelle; le couvent ou le monastère; le Séminaire théologique, le gymnase ou le lycée, les écoles secondaires pour les garçons ou pour les filles; les écoles primaires; l'orphelinat; l'église fréquentée par les Grecs orthodoxes et les Bulgares patriarchistes, ou par les Bulgares exarchistes, ou par les Serbes patriarchistes, ou par les Roumains patriarchistes; enfin, les écoles normales grecques. De plus, le bas des cartons n° 1 et n° 2 contient les satistiques des écoles par vilayet et par caza, et aussi par confession religieuse; tableau des plus instructifs, bien qu'on ne puisse évidemment prendre comme parole d'évangile ces renseignements fournis par les intéressés eux-mêmes et, à ce titre, légitimement suspects.

Le major Huber ne nous en voudra pas de cette réserve, en dépit de la peine et du temps qu'il a employés à recueillir ces renseignements; il sait trop comme nous que, dans cette Turquie d'Europe où sévit si âpre et si cruelle la lutte des nationalités, chacun a intérêt à exagérer sa position pour pouvoir dans l'avenir grossir ses revendications. Les Juifs et les musulmans ne figurent pas dans les cartes, pour ne pas trop les empâter, mais les musulmans seront signalés dans les cartes qui paraîtront plus tard pour les vilayets de l'Asie ottomane. Nous avons là un travail de grand mérite, parce qu'il est le fruit de beaucoup de temps et de nombreuses recherches, et nous lui souhaitons de tout cœur le plus grand succès auprès de nos lecteurs.

S. Vailhé.

Conférences de Saint-Etienne à Jérusalem (1909-1910). Paris, J. Gabalda, 1910, in-12 de x-321 pages. Prix : 3 fr. 50.

Voici la série des conférences qui figurent dans ce volume de la collection *Études palestiniennes et orientales*, sous la direction du R. P. Lagrange. *Les origines babyloniennes*, par le R. P. Dhorme, O. P.; *A travers les papyrus grecs*, par le R. P. Lagrange, O. P.; *Mesures de capacité des Hébreux au temps de l'Evangile*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption; *Au bord du lac de Tibériade*, par l'abbé Biever; *Mambré*, par le R. P. Abel, O. P.; *Marc diacre et sa biographie de saint Porphyre, évêque de Gaza*, par le R. P. Abel, O. P.; *Un Arabe patriarche de Jérusalem, saint Elie*, par le R. P. Génier, O. P.

Les sujets sont aussi variés que les auteurs, bien que ceux-ci appartiennent en grande majorité à l'Ordre de Saint-Dominique et à l'Ecole pratique d'études bibliques; je me hâte de dire qu'ils sont tous instructifs et intéressants. En donner une analyse, même sommaire, dépasserait assurément le peu de place dont je puis disposer; nos lecteurs qui s'occupent plus particulièrement d'études orientales ou bibliques verront avec plaisir que toutes ces conférences rentrent dans le cadre de leurs travaux ou de leurs préoccupations. Par ailleurs, le nom des conférenciers et l'Ecole biblique qui les a patronnés sont le meilleur garant de leur compétence. Dans l'avant-propos, malicieux et délicat comme tout ce qu'il écrit, le R. P. Lagrange s'excuse de présenter ces conférences au public instruit, à peu près telles qu'elles furent prononcées devant l'auditoire de Jérusalem; bien des lecteurs, au nombre desquels je me range, n'auront qu'un regret, c'est qu'on n'ait pas commencé plus tôt et que certaines conférences des années précédentes n'aient pas été recueillies.

P. 291 : Je ne crois pas que les Spoudæi soient des religieux au vrai sens du mot; plusieurs étaient mariés; c'étaient des membres laïques de pieuses confréries dans le genre des Pénitents. P. 305 : Flavius pour Flavien. Ce qui regarde le concile de Sidon et la conduite du patriarche Elie aurait besoin d'être modifié avec les résultats des recherches de M. Lebon.

S. Vailhé.

C. Beccari, S. J., I. *Notizia e Saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli* xvi, xvii *e* xviii. Rome, Casa Editrice Italiana, 1903, grand in-8°, x-519 pages, avec facsimilés et cartes.

— II. *Il Tigré descritto da un missionario gesuita del secolo* XVII. Rome, Tipografia dell'Unione editrice, 1909, in-8°, 114 pages.

Postulateur général des causes de béatification pour la Compagnie de Jésus, le R. P. Camille Beccari a été amené par ses fonctions à étudier de très près les documents concernant huit Jésuites martyrisés vers 1630 en Ethiopie et dont la cause se heurte à certaines difficultés suscitées jadis par la passion ou l'ignorance. Afin donc de rendre plus décisive la réponse à *l'avocat du diable*, l'éminent religieux a entrepris une véritable exploration des sources se rapportant à l'histoire moderne de l'Abyssinie: archives de la Compagnie de Jésus et de la Propagande, manuscrits du British Museum, archives et bibliothèque nationales de Lisbonne, etc. Sans oublier le motif spécial qui a servi d'occasion à ses recherches, l'auteur n'a eu garde, chemin faisant, de négliger l'énorme quantité de pièces inédites que ses patientes investigations lui ont permis de découvrir. Il en a dressé un inventaire méthodique, avec résumés, notices ou extraits, et c'est ce beau travail qu'il nous a offert sous ce titre : *Notizia e Saggi..... Notice et spécimens d'ouvrages et de documents inédits concernant l'histoire d'Ethiopie durant les* XVIe, XVIIe *et* XVIIIe *siècles*. On devine sans peine qu'un tel ouvrage dépasse de beaucoup la portée d'un simple travail occasionnel; qu'il a un intérêt général très grand, qui en fait une œuvre de toute première valeur et désormais indispensable aux historiens de l'Abyssinie.

Le R. P. Beccari divise son livre en trois parties. La première (p. 3-74) contient l'énumération des ouvrages et écrits, inédits pour la plupart et souvent même inconnus des chercheurs les plus compétents, mais que lui-même a pu découvrir et parcourir : importants travaux d'histoire éthiopienne des PP. Paez, Almeida, Mendez et quelques anonymes; 270 relations et lettres des missionnaires Jésuites, de l'an 1560 à l'an 1713; 541 pièces des personnages les plus divers, rois d'Ethiopie ou de Portugal, représentants des cours européennes, patriarches, évêques, préfets apostoliques, explorateurs, missionnaires, etc. La seconde partie (p. 75-226) donne une brève mais très complète analyse des principales pièces manuscrites — il y en a 68, — puis un important abrégé, fait d'une manière très précise d'après les Actes de la Propagande, de l'histoire des missions éthiopiennes depuis 1634, date de l'expulsion des Jésuites, jusqu'à l'année 1800. Enfin, la troisième partie (p. 226-499) est intitulée : *Saggi di documenti* et nous présente, précédés de courtes introductions, trente-deux spécimens des documents signalés, choisis naturellement parmi les plus intéressants. Sauf quatre lettres du roi Seltân Sagad (1607-1632), qui sont en éthiopien, ces textes furent rédigés en portugais, en espagnol, en italien, en latin ou en français. Ils sont, d'ailleurs, quand cela est nécessaire, accompagnés d'une traduction italienne. Les quatre lettres éthiopiennes bénéficient même d'une double traduction, une latine, due aux missionnaires contemporains; l'autre, italienne, faite par le savant professeur qu'est Guidi. A ces précieux spécimens et extraits, le P. Beccari a ajouté un certain nombre de fac-similés, au sujet desquels je lui reprocherai seulement de ne leur avoir point consacré un index spécial permettant de les retrouver facilement.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de ces documents. Il en est qui font peu d'honneur à leurs auteurs, quels qu'ils soient. Mais il faut remercier et féliciter l'érudit Jésuite d'avoir publié tels quels ces textes. Ses illustres confrères, les missionnaires d'Ethiopie, ne perdent rien de leur gloire à cette publication, qui est par ailleurs d'une utilité capitale pour la science historique.

II. — Dans la préface du bel ouvrage dont nous venons de donner une rapide analyse, le R. P. Beccari appelait modestement un « petit travail », *questo piccolo lavoro*, ce respectable volume de 530 pages. C'est que déjà il songeait à quelque chose de beaucoup plus considérable, c'est-à-dire à éditer les œuvres des anciens missionnaires d'Abyssinie, parmi lesquelles plusieurs sont assez étendues en même temps que très importantes pour l'histoire ecclésiastique et profane de l'Ethiopie. Ce projet a été brillamment mis à exécution, et l'année 1910 a vu paraître le tome X des *Rerum Æthiopicarum Scriptores occidentales inediti a sæculo* XVI *ad* XIX (Rome, *Casa Editrice Italiana*), collection remarquable à laquelle le volume *Notizia e Saggi* sert de magistrale introduction. Le tome IV renferme les

trois traités historico-géographiques du P. Emmanuel Barradas (1572-1646) sur l'Ethiopie. Ce sont les principaux chapitres du plus important de ces traités, celui qui concerne le royaume de Tigré, que l'infatigable éditeur nous présente « in veste italiana », pour employer son expression, dans une brochure publiée sous les auspices de l'Institut colonial italien. On ne peut qu'être reconnaissant au R. P. Beccari d'avoir ainsi fait connaître au grand public, par cet important extrait des œuvres du célèbre Jésuite portugais, un intéressant spécimen des renseignements de toutes sortes contenus dans les écrits des anciens missionnaires. On sait que le Tigré est une province de l'empire d'Ethiopie, qui a constitué à différentes époques un royaume distinct ayant pour capitale Axoum, puis Adoua. Barradas nous en donne une description fort détaillée à tous les points de vue : géographie, flore, faune, mœurs et coutumes, législation, religion. C'est ce dernier chapitre qui est le plus développé (p. 73-105), comme il convient de la part d'un missionnaire. On saura gré au savant éditeur des nombreuses annotations explicatives ou correctives qu'il a pris la peine de mettre au bas des pages. On regrettera qu'à défaut d'un index des noms propres, il n'ait pas tout au moins inséré à la fin de l'ouvrage une table des matières.

S. Salaville.

Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie), t. III, 1908-1909, in-4° de 816 + 121 pages, avec nombreuses planches photographiques hors texte. Beyrouth, imprimerie catholique, 1908-1909.

Les *Echos d'Orient* ont déjà salué avec joie (t. X, p. 182-183; t. XI, p. 126-128) les deux premiers volumes des *Mélanges de la Faculté orientale* de l'Université Saint-Joseph. Le présent volume ne le cède en rien aux précédents pour la variété et l'inédit. Les Orientalistes ont certainement su gré aux savants rédacteurs de l'avoir divisé en deux fascicules, ce qui a permis aux lecteurs d'attendre plus patiemment les études non encore complètement prêtes, et aux auteurs de « se hâter lentement » dans leur préparation. De l'un et de l'autre nous ne pouvons que donner un rapide sommaire, mais on sait que la réputation de ces travaux consciencieux est faite, et l'on pourra toujours y recourir de confiance.

I. — *Kitâb an-Na'am*, texte lexicographique arabe, édité et annoté par le P. M. Bouyges.

II. — *Études sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia Ier* (3e série : la jeunesse du Calife Yazîd Ier), par le P. H. Lammens. Nous n'avons plus à faire l'éloge ni de l'étude ni de l'auteur, qui est certainement un des plus doctes islamisants contemporains.

III. — *Ælius Statutus, gouverneur de Phénicie* (vers 293-304). Le P. Jalabert a retrouvé dans deux inscriptions grecques de Syrie le nom de ce personnage, jusqu'ici totalement inconnu, qui aurait été *præses* de Phénicie sous la tétrarchie.

IV. — *Notes de lexicographie hébraïque*, par le P. Joüon.

V. — *Kehrverspsalmen*. Contrairement à l'opinion de E. Baumann, le P. H. Wiesmann soutient l'existence du refrain (*Kehrvers*) dans les psaumes, et il cite comme *psaumes à refrain* les psaumes CVII, LXXX, XLII, XLIII, XCIX.

VI. — *Ausflüge in der Arabia Petræa*. Le Dr B. Moritz, directeur de la Bibliothèque khédiviale du Caire, communique d'intéressantes notes scientifiques sur les excursions entreprises par lui dans l'Arabie Pétrée, le long de la voie ferrée du Hedjaz, en 1905 et 1906. Signalons spécialement la revision soigneuse qu'il fait de la toponomastique de l'Arabie Pétrée et de l'Arabie Heureuse, d'après Ptolémée et les géographes arabes.

VII. — *Inscriptions d'Asie Mineure* (*Pont, Cappadoce, Cilicie*), par le P. G. de Jerphanion et le P. Jalabert. Ces inscriptions comprennent : quelques textes historiques (une dédicace à Julia Domna, une autre à Caracalla et Julia Domna); des milliaires qui permettent de préciser le tracé des voies romaines d'Amasée à Néocésarée, et de Tavium à Euagina et Sebastopolis; une inscription en l'honneur d'un Ménandre de province, qui brilla dans la Comédie Nouvelle; de nombreuses épitaphes, païennes et chrétiennes, renfermant quelques formules intéressantes.

VIII. — *Inscriptions arabes du Mont Thabor*, par le P. Lammens.

IX. — *L'Epître à Constantin* (= le basileus Constantin VIII, 976-1025), écrit reli-

gieux druse auquel le mystère de cette race et de cette religion donne un vif intérêt. Cette curieuse lettre est publiée, avec traduction française et annotations, par les PP. J. Khalil et L. Ronzevalle.

IX. — *Notes épigraphiques,* par le R. P. Mouterde. Voici les sous-titres, suivant lesquels se succèdent ces notes : milliaires et épitaphes de Beyrouth; *ex-voto* de Deir el-Qal'a; sceau de Maéès; inscription cachée de Gebeil-Byblos; pierres gravées de Gebeil et de Damas; nouvelles inscriptions rupestres en l'honneur d'Hadrien; un nouveau dékaprote à Gérasa; les *Hamii* de l'Antiliban.

X. — *La Hamâsa* (Anthologie poétique) *de Buhturi,* poète arabe (821-897), éditée par le P. L. Cheikho.

XI. — *Deux missions archéologiques américaines en Syrie* (1899-1900 et 1904-1905). Le savant épigraphiste qu'est le P. Jalabert consacre aux résultats de ces missions 40 pages d'utile lecture. Relevons-y de fines notes jetées en passant au sujet du caractère scripturaire ou liturgique d'un bon nombre d'inscriptions.

XII. — *Notes et études d'archéologie orientale.* Le P. S. Ronzevalle a réuni sous ce titre divers articles ou fragments inédits concernant : le « trône d'Astarté »; un fragment de stèle funéraire araméenne à Nirab, des tablettes égyptiennes, la stèle de Adloûn, une stèle hittite des environs de Restan, les monuments hittites d'Arslân-Tépé, les inscriptions phéniciennes de Paphos et de Chytroi. Le tout est illustré de vues photographiques, qui parlent aux yeux en même temps qu'à l'esprit.

XIII. — *Saint Barlaam du Mont Casius,* par le P. Paul Peeters. On lira avec plaisir, malgré les citations arabes dont elle est çà et là hérissée, cette fine dissertation du distingué bollandiste sur un saint dont la légende, à en juger par le synaxaire arabe melkite et par une vie et un office géorgiens, offre plus d'un point de contact avec le roman du Barlaam hindou et avec la passion grecque du martyr saint Barlaam d'Antioche. A propos des phrases ou expressions arabes insérées sans traduction dans son article, le R. P. Peeters ne m'en voudra pas de lui soumettre l'observation suivante : c'est que les lecteurs peu ou point arabisants lui auraient su gré de leur épargner l'humiliation qu'ils éprouvent à ne pouvoir suivre aussi complètement qu'ils le désireraient ses intéressantes remarques critiques.

Enfin, le volume se termine par une considérable bibliographie, qui n'embrasse pas moins de 121 pages avec pagination spéciale. La plupart de ces recensions, jusque parmi les plus courtes, sont elles-mêmes de remarquables notes critiques qu'on aura grand profit à consulter. Pourquoi, afin de faciliter cette consultation, les rédacteurs n'ont-ils pas dressé une table détaillée des ouvrages analysés?

Il est également regrettable qu'à l'exactitude presque impeccable qui a présidé à la rédaction et à l'impression de ces précieux travaux, exactitude dont témoignent encore les listes d'*errata* et *d'addenda* insérées aux pages 478-479 et 814-816, on n'ait pas ajouté le soin de dresser des *indices* plus complets que le trop bref sommaire placé en tête des deux fascicules. Plusieurs de ces travaux étant des études de longue haleine, il serait important de pouvoir s'y orienter rapidement à l'aide de quelques points de repère. Des titres courants au sommet des pages seraient aussi d'un grand secours. Les savants professeurs de l'Université Saint-Joseph, qui, mieux que personne, savent par expérience l'utilité pratique de ces bonnes recettes du métier, voudront, nous n'en doutons pas, en faire bénéficier désormais les *Mélanges de la Faculté orientale.* Ceux-ci gagneront à ces améliorations accessoires, non pas plus de valeur scientifique — car à cet égard leur supériorité est établie, — mais l'appréciable avantage d'être pour les travailleurs d'une plus grande utilité.

S. Salaville.

Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth (Syrie), t. IV, in-4° de 508 + LX pages. Beyrouth, imprimerie catholique, 1910.

L'Université de Beyrouth vient de publier le IVe volume de ses *Mélanges.* C'est un fort volume in-4° de 508-LX pages. On y lit des « notes de lexicographie hébraïque » du P. Paul Joüon; un mémoire du P. L. Cheikho sur quelques légendes islamiques apocryphes; des travaux du P. H. Lammens sur l'histoire de l'Islam aux premiers temps de l'hégire; des notes d'archéologie orientale du P. S. Ronze-

valle; des notes d'épigraphie syrienne des PP. L. Jalabert et R. Mouterde, etc.

Ces travaux, marqués au coin de la science vraie, sont d'ordre si divers qu'il serait difficile de les analyser ici. Signalons le vif intérêt que présente l'étude du P. Lammens intitulée: *le Triumvirat* Abou-Bakr, 'Omar et Abou-'Obaida. On y voit comment ces trois personnages formèrent autour de Mahomet une sorte de conspiration pour confisquer à leur profit le mouvement de l'Islam, en écartant les parents et les héritiers légitimes du prétendu prophète.

Dans un autre mémoire, le même auteur, à propos du monument énigmatique de Mchatta, émet une hypothèse qui ne manque pas de vraisemblance, attribuant au règne de Jazid II l'entreprise de cet ouvrage resté inachevé.

L'ensemble du volume contient seize planches hors texte et 28 figures dans le texte. J. Germer-Durand.

A. Rabbath, S. I., *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient* (XVIe-XIXe siècle), t. II, Ier fascicule. Paris, Picard et fils, 1910, in-8° de 208 pages.

Les *Echos d'Orient* (1906, 49-51, 58; 1908, 123) ont déjà rendu compte du premier volume de ces documents. Le premier fascicule du tome II renferme le diaire des missionnaires Carmes d'Alep de 1669 à 1819; la relation des missions carmes d'Alep en 1657; les documents relatifs au protectorat des Eglises maronites d'Alep et de Chypre de 1686 à 1687; ceux qui ont trait à l'histoire des missions franciscaines et carmes en Palestine et à leurs difficultés avec les Druses en 1825; ceux qui se rapportent aux chrétiens de Damas et du Hauran de 1835 à 1845; ceux qui dépeignent la vie chrétienne en Orient au XVIIe siècle d'après les relations des missionnaires; enfin, une relation des missions jésuites en 1653.

Malgré les raisons alléguées par l'auteur dans sa préface pour justifier sa manière de grouper les documents, j'estime qu'il aurait mieux fait de suivre l'ordre chronologique dans la publication de ces pièces. En effet, un ouvrage de ce genre est avant tout, non pas un livre qu'on lit d'un bout à l'autre pour s'intéresser, mais un livre que l'on consulte pour se documenter. Il importe donc assez peu qu'il y ait de la variété dans la mise en ordre de ces documents; mais il est essentiel qu'il y ait le plus possible de points de repère pour trouver les textes cherchés, et, dans ce but, à mon avis, rien ne vaut l'ordre chronologique. Néanmoins, quelle que soit la manière dont ils sont groupés, nul n'ignore l'importance de la publication de ces documents pour l'histoire du christianisme en Orient; d'ailleurs, d'excellentes tables viendront certainement, à la fin de ce tome, comme pour le tome Ier, remédier à ce petit défaut.

E. Montmasson.

Actes de S. S. Pie X. Encycliques, *Motu proprio*, Brefs, Allocutions, etc. Texte latin avec traduction française en regard, précédés d'une notice bibliographique, suivis d'une table générale alphabétique. 4 vol. in-8° écu de 340 pages environ. Paris, Maison de la Bonne Presse. Prix: 1 franc le volume.

Fidèle à ses traditions, la Maison de la Bonne Presse a publié les *Actes de Pie X*, comme elle avait déjà publié les *Actes de Léon XIII*. Ces quatre volumes contiennent toutes les lettres ou discours du Pape, depuis l'Encyclique *E supremi apostolatus*, la première de son pontificat, promulguée le 4 octobre 1903, jusqu'aux plus récents documents de 1907, y compris les discours prononcés aux réceptions de personnages officiels, les allocutions aux pèlerinages, etc. Une seconde partie dans chaque volume contient les actes et décrets des Congrégations romaines.

La part faite aux nations et aux Eglises d'Orient est importante dans les documents publiés aujourd'hui. Le Saint-Siège ne s'est jamais désintéressé de l'Orient. La réunion en volumes de ses actes diplomatiques ou religieux en est la meilleure preuve.

C'est d'abord 22 juillet 1907 la magnifique lettre de Pie X au cardinal Vannutelli, président du Comité des fêtes pour le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome. Le Pape y montre bien quel intérêt, à l'exemple de Léon XIII, il porte à l'Eglise d'Orient, dont saint Jean Chrysostome est la plus pure gloire.

La langue slave a motivé un décret de la S. Cong. des Rites (18 déc. 1906, t. IV, p. 300), réglant définitivement son emploi

dans les églises des provinces de Goritz, de Zara et d'Agram, afin d'empêcher que l'usage arbitraire du slave ou du latin ne trouble la piété des fidèles.

Les Polonais furent aussi l'objet de plusieurs documents pontificaux, soit au sujet d'un accord intervenu entre le Saint-Siège et la Russie, concernant l'étude de la langue, de l'histoire et de la littérature russes dans les Séminaires (22 juillet 1907, t. IV, p. 349), soit pour autoriser, suivant les circonstances, l'emploi du russe et du polonais dans les cérémonies religieuses, comme langues extra-liturgiques (13 octobre 1906, t. IV, p. 345), soit encore au sujet de la soumission simulée, puis de la condamnation définitive des Mariavites (5 avril 1906, t. II, p. 178; 5 décembre 1906, t. IV, p. 250).

Les actes pontificaux, par rapport à l'Orient, contiennent encore les discours prononcés à la réception, par le Pape, du P. Marie-Bernard, envoyé du négus Ménélik (21 mars 1907, t. III, p. 210); à la réception de S. Exc. Méchescha, ambassadeur extraordinaire du négus (7 oct. 1907, t. III, p. 214), et de l'ambassadeur du shah de Perse (24 juin 1907, t. III, p. 213).

Signalons aussi les réponses de la S. Cong. du Concile, permettant, après le Décret *Recenti*, d'envoyer des honoraires de messes aux prélats ayant juridiction épiscopale en Orient (9 sept. 1907, 18 mars 1908, t. IV, p. 269 et 271).

On le voit, la part faite à l'Orient dans les documents pontificaux est assez importante. A signaler encore au tome II les règles spéciales édictées par la S. Cong. de la Visite apostolique, document qui peut servir pour l'organisation matérielle des édifices religieux. Ces volumes ont leur place marquée, non seulement dans les bibliothèques ecclésiastiques, mais encore dans celles des hommes d'études, qui s'intéressent au mouvement des Eglises et du catholicisme en Orient.

A. Trannoy.

P. Franchi de' Cavalieri et J. Lietzmann, *Specimina codicorum græcorum Vaticanorum*. Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1910, xvi pages, 50 planches. Prix : 7 fr. 50.

Grâce à l'obligeance avec laquelle la plupart des grandes bibliothèques permettent la reproduction photographique de leurs manuscrits, grâce aussi aux perfectionnements apporté à la photographie en blanc sur noir, tous les savants ont aujourd'hui le moyen de remonter aux sources originales. Par suite, la connaissance de la paléographie pratique leur est devenue indispensable. Le volume que nous annonçons leur sera pour cela d'un précieux secours.

Avec l'autorisation du R. P. Ehrle, préfet de la Vaticane, et le concours de M. Mercati, MM. Franchi de' Cavalieri et Lietzmann ont pu choisir parmi les trésors de la bibliothèque pontificale cinquante manuscrits datés du ive au xvie siècle. Ils reproduisent une page de chacun d'eux en 50 planches héliographiques de 0^m^,18 sur 0^m^,24, et nous avons trouvé ces reproductions excellentes. La page, prise parmi celles qui présentent des formes caractéristiques, est assez souvent en grandeur naturelle, au moins assez peu réduite pour permettre facilement la lecture.

La provenance des manuscrits choisis est très variée : Rome, Constantinople, Monembasie, Malvito en Calabre, Capoue, Athos, Sicile, Crète, Otrante, île de Halki, Russie, C io, Chypre.

Une introduction en latin donne quelques indications sur chaque manuscrit, sa date, son lieu d'origine, les éditions qui l'ont utilisé, etc. On y a joint la transcription de quelques passages dont le déchiffrement pourrait embarrasser des commençants.

Le prix modique auquel se vend l'ouvrage, relié, le met à la portée de tous. Ajoutons qu'il a été tiré à l'usage des bibliophiles cent exemplaires numérotés sur carton, reliés en cuir plein, au prix de 15 francs.

En félicitant les auteurs et en les remerciant du service rendu par eux à tant de travailleurs, nous osons leur exprimer un regret. Pourquoi s'être arrêtés au xvie siècle? Le dernier codex reproduit est de 1565. L'apprenti paléographe peut se trouver, même en Occident, en face de manuscrits plus tardifs, et qui, j'en parle par expérience, n'en sont pour cela pas plus aisés à déchiffrer.

Le cod. Palat. 44 est donné avec un point d'interrogation comme écrit à Monembasie. Je ne crois pas qu'il y ait de doute à avoir : Μονοβασία ne saurait étonner quand on voit

les cacographies dont s'est rendu coupable le copiste du manuscrit.

Quant au cod. Palat. 259, il n'a sûrement pas été écrit *in regione Gordyena Armeniorum*, comme le proposent dubitativement les éditeurs : il est probable que son copiste n'avait même jamais entendu parler de la Gordyène. Je crois qu'il s'agit d'un village (τοῦ χωρίου, dit le manuscrit, non τῆς χώρας) dont le nom commençait par Gord.....

R. Bousquet.

G. Lambakis, Οἱ ἑπτὰ ἀστέρες τῆς ἀποκαλύψεως. Athènes, 1909. Th. Tzavellas, 8-476 pages in-8°, nombreuses illustrations. Prix : 7 fr. 50.

Les *Echos d'Orient* ont parlé déjà plusieurs fois à leurs lecteurs de M. G. Lambakis, professeur d'archéologie chrétienne à l'Université et de liturgie à l'Odéon d'Athènes, fondateur et directeur du musée chrétien de cette ville, membre de nombreuses Sociétés savantes. Le nouveau livre de lui que nous annonçons est excessivement curieux.

Les sept étoiles de l'Apocalypse, ce sont, nul ne l'ignore, les sept Eglises d'Asie auxquelles le voyant de Patmos envoie ses lettres. M. Lambakis a visité une ou plusieurs fois l'île qui garde encore vivante la mémoire de Jean, puis Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée, sans compter Colosses et Hierapolis. Le livre où il nous raconte ses voyages ne ressemble nullement à ceux d'Arundell et de Mgr Le Camus sur le même sujet.

M. Lambakis est orthodoxe pieux, Grec patriote, archéologue de profession. Son livre, dédié à la mémoire de sa mère, nous décrit longuement ses impressions de chrétien à la vue des lieux sanctifiés par le séjour de l'apôtre bien-aimé et de tant d'autres saints; il pleure sur les ruines accumulées en trop d'endroits; il s'attendrit avec une émotion naïve devant un fragment de marbre qui porte quelques traces de sculpture chrétienne.

Dans ce livre, ce qui touche à l'histoire chrétienne des sites n'est pas nouveau pour nous, au moins quand il s'agit des premiers siècles. Mais l'auteur, autant qu'il le peut, continue cette histoire jusqu'à nos jours. Il nous décrit dans le plus minutieux détail toutes les ruines encore debout, toutes les églises, chapelles et fontaines sacrées, ne nous faisant grâce ni d'une icone, ni d'un chapiteau, ni d'un débris quelconque. De très nombreuses photographies et de plus nombreux dessins nous font connaître le moindre monument, le paysage, les habitants, les morceaux de pierre travaillés. Les photographies sont seulement assez mal venues sur le papier trop mince de l'éditeur. Bien entendu, M. Lambakis a copié toutes les inscriptions qu'il rencontrait, même les plus modernes, même les plus insignifiantes.

Pèlerin de l'orthodoxie, il communie dévotement dans la grotte de Patmos et prêche avec onction dans de nombreuses églises, rappelant aux indigènes les grands souvenirs de la contrée qu'ils habitent; il leur apprend à donner à leurs enfants les noms des martyrs locaux et veut être le parrain des nouveaux baptisés. Pèlerin de l'hellénisme, il prononce des discours, répond à ceux que lui adressent les *éphories*, fait des conférences dans les écoles, s'informe des statistiques et les note pour nous.

En somme, son ouvrage ne peut qu'être utile aux nombreux souscripteurs d'Asie Mineure qui ont tenu à se le procurer. Il rendra également service à maint érudit, malgré quelques légers défauts. Nous avons relevé çà et là de disgracieuses fautes d'impression, trop de références de seconde main (Tite-Live, p. 417, est cité d'après Spon!), quelques inexactitudes : la plus grave est celle qui consiste, après les travaux de Duchesne et de Ramsay, à confondre Hiérapolis et Hiéropolis. Enfin je me suis étonné de voir traduire p. 428 le français *rasée*, en parlant d'une ville détruite, par ἐξυρισμένη.

R. Bousquet.

S. Pétridès, A. A., *Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits*, Sofia, 1909, 32 pages in-4°. Extrait des *Izvêstij* de l'Institut archéologique russe de Constantinople.

Jean Apokaukos est ce métropolite de Naupacte, instruit, intelligent et ambitieux, qui joua un certain rôle dans les affaires de l'Eglise grecque dans le premier quart du XIIIe siècle. On avait déjà publié de lui de nombreuses lettres, des épigrammes, des réponses canoniques. Le P. Pétridès apporte

une nouvelle contribution à l'histoire du personnage en éditant les 33 pièces contenues dans le cod. Baroccianus 131 : 21 lettres, 1 acte, 11 solutions canoniques. Plusieurs des lettres sont intéressantes pour l'histoire politique de cette époque troublée; d'autres nous fournissent les noms d'évêques inconnus, et une nous apprend l'existence d'un siège épiscopal à Dragomestos. Quatre des pièces de la collection ayant été déjà éditées d'après d'autres manuscrits, le P. Pétridès se contente de donner les variantes du manuscrit d'Oxford, qui permet en outre de compléter l'une d'elles.

L. Bardou.

F. M. Abel, O. P. *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, V. Lecoffre, 1911, in-8°, II-184 pages, 12 planches. Prix : 7 fr. 50.

Dans un style alerte, parfois trop imagé, toujours intéressant, l'auteur de ce volume décrit les bords de la mer Morte qu'il a explorés, rappelle les traditions relatives aux diverses localités visitées, passe en revue les légendes qui se sont accréditées dans cette région, et, tour à tour botaniste, géologue, topographe, historien en même temps que « secrétaire de navigation », unit la précision de la dissertation scientifique au pittoresque du récit de voyage. Les douze planches et les quarante-six gravures très réussies qui illustrent ces pages en rendent la lecture plus attrayante encore.

Je formulerai cependant quelques regrets. P. 82 : l'auteur, qui fait souvent de la topographie au cours de ce récit, se contente de localiser Sodome et Zoara et de citer, sans la discuter, l'opinion de Clermont-Ganneau sur l'emplacement de Gomorrhe; il ne dit rien de la localisation d'Adama et de Séboïm. Or, dans un livre destiné à faire connaître du nouveau, tout en rapportant ce qui est déjà connu, on aimerait à trouver, à défaut de certitudes, l'exposé de simples hypothèses que d'autres pourront vérifier plus tard. P. 86 : il n'est pas exact d'affirmer que le soufre est l'*élément essentiel* de l'asphalte. Substance complexe, l'asphalte est avant tout composée de carbures d'hydrogène, d'oxyde de pétroléine et de matières oxygénées variables; mais le soufre ne peut y entrer que comme élément accessoire.

Si j'ajoute que, à la page 170, certaines expressions, telles que *se payer la tête de....., bluff, fiasco* sont triviales, que la description d'un coucher de soleil et d'un lever de lune sur la mer Morte n'a rien de remarquable, et, partant, est inutile, p. 12, et que, enfin, à la page 50, il eût été préférable de mettre sous la figure 10 un titre français au lieu du titre latin que ne comprendront pas certains lecteurs, j'aurai signalé à peu près toutes les petites taches qui sont trop peu visibles pour déparer un travail sérieux sous bien des rapports.

E. Montmasson.

J. de Kergorlay, *Sites délaissés d'Orient. Du Sinaï à Jérusalem*. Paris, Hachette, 1911, in-12 de XX-188 pages, avec 32 planches et une carte hors texte. Prix : 4 francs.

Ce n'est pas un voyage banal qu'avait entrepris M. le comte Jean de Kergorlay, et la manière dont il le raconte est encore moins banale. Sans s'attarder aux mille petits incidents de route qui trop souvent encombrent les notes des voyageurs, sans se perdre dans la description des couleurs féeriques qui parent les lieux visités, en cinq petits chapitres, écrits dans un style imagé et en même temps d'une pureté classique, il fait revivre sous nos yeux les ruines de Magharah et de Serabit el-Khadim, l'oasis de Feiran, le site grandiose du Sinaï avec le monastère de Sainte-Catherine, la divine et inoubliable Pétra, enfin les châteaux de nos pères les Croisés dans la terre d'oultre-Jourdain. Je ne connais que par la lecture les lieux décrits dans les trois premiers chapitres, mais les souvenirs précis que j'ai conservés de nos excursions à Pétra et à travers les hauts plateaux de Moab et que je retrouve ici exprimés avec une fidélité, un entrain et une grâce incomparables, sont le meilleur garant qu'il en est de la première comme de la seconde partie et que la vérité la plus absolue préside au récit de tout le voyage.

Quelques petites taches ont été relevées au cours de la lecture, ainsi p. 58; le *codex syrsin* (?), p. 62, expression curieuse qui figure déjà dans un Guide; Gardthauson, p. 64; saint Jean Climaque qui vivait au VIe siècle, p. 67. Les proportions du Khazneh données p. 123 sont trop faibles ; il n'a pas 20, mais 32 mètres de haut d'après une de

nos photographies. Vétille, du reste, qui n'atteint pas la description si esthétique et pourtant si vraie de ce monument unique. Les gravures bien choisies sont d'une exécution irréprochable et font grand honneur aux photographes comme à la maison Hachette.

S. Vailhé.

D. Placide de Meester, O. S. B. *Le collège pontifical grec de Rome*, extrait de *la Semaine de Rome*. Rome, collège grec, 1910, in-8° de 70 pages.

L'opuscule de Dom de Meester contient deux parties. L'une retrace brièvement l'*histoire interne du collège* et l'autre signale *les personnages célèbres du collège* et *son influence à l'extérieur*. Chacune de ces parties est précédée d'une photographie très réussie représentant, la première, la façade du collège et de l'église Saint-Athanase, et la seconde, le personnel actuel : supérieurs, directeurs et élèves.

Erigé en 1577 par Grégoire XIII et confié successivement à un Croisier, à un prêtre séculier, à un religieux di San Biagio di Monte Citorio, à un gentilhomme chypriote, à des prêtres séculiers, aux Jésuites, aux Somasques, aux Dominicains, de nouveau aux Jésuites, puis aux séculiers, une troisième fois aux Jésuites et enfin aux Bénédictins, le collège grec « devint désormais fameux pour les vicissitudes qu'il eut à traverser ». A propos de la liturgie et des pénitences de l'Eglise orientale, le Révérend Père regrette que dans le passé les divers supérieurs du collège n'aient pas décidé l'observation pure et simple du rite grec, excepté en ce qui touche l'ordination, pour laquelle on résolut d'assez bonne heure de se conformer au typikon de ce rite.

« A peine inauguré (et grâce à la largeur de vues qui avait présidé à son institution), le collège pontifical grec de Saint-Athanase donne au monde civilisé le spectacle d'une pépinière d'hommes illustres », médecins, moines et religieux, professeurs et autres grands hommes d'Italie, de Rome et d'ailleurs. Les plus célèbres sont : le théologien Pierre Arcudius, de Corfou (1562 ou 1563-1633); Léon Allatius, philosophe, théologien, médecin, archéologue (1580-1669); le fameux métropolite Vélamin Rutski (1573-1637); Jérôme Barbarigo, évêque de Paronaxos, en Grèce, et confesseur de la foi (1725); Pierre Rodotà, historien du rite grec en Italie (xviiie siècle). Parmi les nombreux élèves formés à Saint-Athanase, l'histoire nous dit qu'il y eut peu de déserteurs, une dizaine à peine en tout. Les principaux furent Païsios Ligaridès († 1678) et Jérôme Cigalas (1622-1687. J'avoue cependant que la lecture de la *Bibliographie hellénique* d'Emile Legrand produit une autre impression et qu'on en conclurait aisément à des désertions plus nombreuses.

L'opuscule de dom de Meester se termine par un extrait d'un rapport de Cerri, secrétaire de la Propagande, intitulé : *Etat présent de l'Eglise romaine dans toutes les parties du monde* (Amsterdam, 1716), et destiné à Innocent XI. Le jugement porté sur le collège grec de Rome et les Jésuites qui en étaient les supérieurs et directeurs à cette époque est pessimiste et malveillant. Le docte Bénédictin, dont nous partageons l'avis modéré, n'a pas de peine à démontrer que l'appréciation de Cerri est d'allure trop pamphlétaire pour n'être pas partiale et injuste.

A. Catoire.

1667-10. — Imp. P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe. — *Le gérant* : E. Petithenry.

NESTORIUS

JUGÉ D'APRÈS LE « LIVRE D'HÉRACLIDE »

On parlait depuis quelques années entre savants d'un ouvrage de Nestorius retrouvé en traduction syriaque dans un manuscrit de la bibliothèque du patriarche nestorien, à Kotchanès, dans le Kurdistan turc, et portant le titre bizarre de *Bazar d'Héraclide*. Les rares initiés qui avaient pu en prendre connaissance en parlaient comme d'une découverte inappréciable pour l'histoire de la controverse nestorienne, et plusieurs, donnant raison aux historiens et aux théologiens qui, à travers les siècles, ont avancé que cette controverse avait été une pure logomachie, concluaient, après l'avoir parcouru, que Nestorius n'avait pas été nestorien. Parmi ces derniers, il faut nommer M. Béthune Baker, qui fit paraître en 1908 un livre dédié à Nestorius et à l'Eglise nestorienne, dans lequel le condamné du concile d'Ephèse recevait un brevet d'orthodoxie (1). Le public, qui, n'ayant pas à sa disposition la principale pièce du procès, ne pouvait contrôler tous les dires de M. Baker, fit en général bon accueil à ses affirmations.

La légende (car c'en était une) de l'orthodoxie de Nestorius commençait à se répandre quand, en 1910, M. P. Bedjan, Lazariste, a fait paraître le texte syriaque de l'ouvrage de Nestorius sous le titre : *le Livre d'Héraclide de Damas* (2). M. l'abbé F. Nau en a publié, presque en même temps, une bonne traduction française (1). L'un et l'autre, dans leurs introductions, ne sont pas de l'avis de M. Baker. Ils trouvent que Nestorius a professé une doctrine hérétique, touchant le mode d'union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ. C'est une conviction semblable que nous a laissée la lecture du *Livre d'Héraclide* traduit par M. Nau. Faire connaître au lecteur les motifs de cette conviction, après lui avoir donné quelques indications sur l'ouvrage de Nestorius, tel est le but du présent article.

*
* *

Le *Livre d'Héraclide de Damas*, un des ouvrages les plus ennuyeux qui soient sortis de la main des hommes (2), fut composé par Nestorius dans sa vieillesse et terminé en 451, presque à la veille de sa mort, arrivée entre la convocation et l'ouverture du concile de Chalcédoine. Pourquoi ce titre de *Livre d'Héraclide?* Parce que les écrits portant le nom de Nestorius étaient condamnés au feu et que l'auteur, dit le traducteur syrien, « craignait que son propre nom, abhorré de beaucoup

(1) *Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius* (*The Bazar of Heraclides*). Cambridge, 1908, in-12, XVIII-232 pages. Voir *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 121.

(2) NESTORIUS, *le Livre d'Héraclide de Damas*. Paris, 1910. In-8°, 634 pages. M. F. Nau, *Note sur le titre « Tegourtâ Heraclidis »* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV, 1909), a fait remarquer que le mot syriaque *Tegourtâ*, équivalent du grec πραγματεία, devait se traduire par traité ou livre et non par bazar, p. 208-209.

(1) NESTORIUS, *le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi *du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur* et de trois appendices : *Lettre à Cosme. Présents envoyés d'Alexandrie aux chambellans de la cour impériale. Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*. Paris, Letouzey et Ané, 1910, in-8°, XXVIII-404 pages. Prix : 10 francs. La traduction de M. Nau ne mérite que des éloges. Elle est bien française et aussi claire qu'elle peut l'être. On y remarque quelques fautes d'impression, spécialement dans la numérotation des références. Ce qui est dit dans l'introduction sous la rubrique : *les Doctrines*, p. XII-XVI, ne nous paraît pas tout à fait au point. Les traducteurs latins ont moins faussé que ne pense M. Nau la vraie pensée de saint Cyrille.

(2) Il faut beaucoup de courage pour le lire jusqu'au bout. Que n'a-t-il pas fallu d'héroïsme pour le traduire?

de gens, ne les empêchât de le lire » (1). L'ouvrage porte toutes les marques d'authenticité qu'on peut souhaiter. On n'y surprend qu'une interpolation évidente : la prophétie sur saint Léon « qui devra remettre les vases sacrés aux mains des barbares » (2). La version syriaque est assez obscure par endroits; elle présente peu de lacunes, mais on y soupçonne quelques interversions. Quant au caractère et au contenu du livre, voici ce qu'en dit M. Nau :

C'est un ouvrage de controverse philosophique et théologique, où l'histoire ne joue qu'un rôle secondaire; Nestorius a reçu les Actes du concile d'Ephèse et il se propose de les commenter à son point de vue, en réfutant les accusations, en mettant en relief les fautes de procédure et en précisant l'objet du litige et ses accusations contre Cyrille (p. 88-290). Il ajoute une introduction philosophico-théologique sur les diverses hérésies (p. 5-88) et un appendice sur les conséquences que sa condamnation a entraînées (p. 290-331).

Dans le corps de l'ouvrage (88-290), il suit l'ordre des Actes : d'abord (88-116), les préliminaires du concile et la question de forme : origine de la controverse au sujet de la locution « Mère de Dieu » (91-92), mobiles de Cyrille (92-95), lettres de Cyrille et de Nestorius, tenue de la première session, sans attendre les Orientaux ni les légats du Pape, sous la présidence de Cyrille, qui était l'un des accusés; protestation des autres évêques, du comte Candidianus et de l'empereur (95-116); puis viennent, prises dans les Actes, les paroles de Pierre, prêtre d'Alexandrie, de Memnon, de Cyrille, de Juvénal, de Théodote et d'Acace (116-125); à l'occasion du symbole de Nicée, qui a été lu ensuite au concile, Nestorius oppose sa manière de le comprendre à celle de Cyrille et continue la comparaison de leurs lettres (126-163); il cite ensuite et commente l'un après l'autre les fragments qu'on lui a attribués à Ephèse (163-235); il raconte à sa manière comment on a forcé la main à l'empereur pour lui faire accepter le fait accompli (235-259); il examine enfin la lettre de Cyrille à Acace et, à son occasion, l'accord avec les Orientaux (259-290).

Dans l'appendice, qui est fort intéressant, Nestorius commente la campagne contre Théodore et Diodore, le concile de Flavien, la lettre de saint Léon, le conciliabule d'Ephèse (1).

A y regarder de près, cet ouvrage n'apprend rien de nouveau, au point de vue historique, sauf quelques détails et quelques interprétations des faits, qui seront toujours sujets à caution tant qu'on ne pourra les contrôler par ailleurs, parce que l'auteur fait sa propre apologie et que le ton de sa polémique est loin de respirer la sérénité. On n'y trouve aucune pièce nouvelle qu'on ne connût déjà. Nestorius nous y apparaît tel que nous le dépeignent les documents contemporains : violent, entêté, incapable de saisir une pensée contraire à la sienne, vaniteux, bavard intarissable ressassant toujours les mêmes choses. Au demeurant, il ne laisse pas d'inspirer quelque sympathie, soit parce que ses adversaires ne paraissent pas avoir été toujours irréprochables dans leurs procédés à son égard, soit parce qu'on sent que, chez lui, c'est moins le cœur que l'esprit qui est en défaut.

Au point de vue théologique, le *Livre d'Héraclide,* sans nous livrer de secret proprement dit, a une réelle importance, parce qu'il nous fait connaître dans son fond la doctrine christologique de son auteur. Cette doctrine n'était point un mystère pour qui avait lu les écrits polémiques de saint Cyrille, les Actes du concile d'Ephèse et surtout les homélies, les lettres et les fragments divers qui nous restaient de Nestorius et qu'avait recueillis récemment M. F. Loofs (2). Il était clair, d'après tous ces documents, que Nestorius avait véritablement enseigné, non pas toujours en paroles, mais en

(1) *Le livre d'Héraclide,* trad. Nau, p. 3.
(2) P. 331. Allusion au pillage de Rome par Genséric, en 455.

(1) P. XVIII-XIX.
(2) F. LOOFS, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben.* Halle, 1905.

réalité, tout ce qu'on entend habituellement sous le nom de nestorianisme : négation de la maternité divine de Marie, affirmation de deux personnes, de deux fils en Jésus-Christ, union extrinsèque et morale, non physique et substantielle, de la nature divine et de la nature humaine dans l'Homme-Dieu.

Cependant, comme en certains passages, l'hérésiarque s'exprimait d'une manière correcte et irréprochable, qu'il défendait, par exemple, de dire deux Fils, deux Christs, deux Seigneurs, qu'il ne rejetait pas absolument le mot *Theotocos* et qu'il proclamait hautement la divinité du Christ, qu'en un mot il avait souvent l'apparence de l'orthodoxie, sans en avoir la réalité, certains esprits plus indulgents que perspicaces pouvaient se permettre d'absoudre Nestorius d'hérésie, prétendre qu'il était orthodoxe tout autant, sinon plus, que saint Cyrille, et avancer que toute la controverse nestorienne ne reposait que sur une divergence de terminologie. Pareilles affirmations ne pourront désormais en imposer à personne, devant les explications trop claires et trop souvent répétées que l'on trouve dans le *Livre d'Héraclide*. La théorie de l'union des deux natures, exposée par Nestorius dans cet ouvrage, peut se résumer dans les points suivants :

1° Comme il n'y a pas de nature complète sans personnalité (1) et que le Verbe s'est uni à une nature humaine complète, il s'ensuit qu'en Jésus-Christ la nature humaine conserve sa personnalité et qu'elle subsiste en elle-même et non dans le Verbe.

2° L'union de la personne du Verbe et de la personne humaine est *volontaire*, c'est-à-dire se fait par la volonté, par compénétration amoureuse des deux, de telle manière qu'il n'y a plus qu'une seule volonté morale. Il y a don mutuel de chaque personne l'une à l'autre, et comme un prêt et un échange des personnalités (*prosôpons*). Cet échange permet d'affirmer que les deux personnalités naturelles aboutissent à une personnalité morale unique, que Nestorius appelle le *prosôpon* d'union : « *La divinité* (ou le Verbe) *se sert du prosôpon de l'humanité, et l'humanité* (ou l'homme) *de celui de la divinité; de cette manière, nous disons un seul prosôpon pour les deux* (1).

3° Cette personnalité artificielle et purement dénominative, *ce prosôpon économique*, ce masque unique jeté sur la face de Dieu le Verbe et de l'homme Jésus, est désigné par les termes de Fils, de Christ, de Seigneur. C'est pourquoi Nestorius affirme souvent qu'il n'y a qu'un seul Christ, qu'un seul Fils, qu'un seul Seigneur; mais chacun de ces mots éveille dans la pensée nestorienne l'idée de deux personnes, la divine et l'humaine, qui demeurent distinctes et sans confusion.

4° Du moment que la personne du Verbe d'une part, et la personne de l'homme, d'autre part, restent parfaitement distinctes et continuent à subsister chacune en elle-même, que leur union n'est que morale, et non physique et substantielle, du moment qu'il y a deux sujets d'attribution, deux *moi*, il s'ensuit qu'on ne peut attribuer à Dieu le Verbe les propriétés et les actions de la personne humaine et *vice versa*. On ne pourra pas dire de Dieu le Verbe qu'il est né de la Vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort. On ne pourra pas appeler Marie θεοτόκος, au sens propre du mot et sans faire des réserves. En un mot, ce que les théologiens appellent la *communication des idiomes* n'est pas permise par rapport à Dieu le Verbe.

5° Cette communication des propriétés peut cependant se faire par rapport aux termes qui désignent le *prosôpon* d'union, c'est-à-dire par rapport aux mots Christ, Fils, Seigneur. Dès lors, on pourra très bien dire que Marie est mère du Christ, Χριστοτόκος, parce que ce nom de Christ fait songer à la fois aux deux personnes qui sont unies, à la personne divine et

(1) Nestorius dit : sans *prosôpon* naturel.

(1) *Le Livre d'Héraclide*, p. 212-213.

à la personne humaine, et, tout naturellement, l'esprit attribuera, dans ce cas, la naissance à la personne humaine. On affirmera aussi que la Vierge a enfanté le Fils, le Seigneur, que le Christ, le Fils, le Seigneur est Dieu et aussi qu'il est homme, parce que chacun de ces termes désigne à la fois les deux natures complètes, les deux personnes qui se font don mutuellement de certains titres les dénommant toutes les deux à cause de leur intime union.

6° Nestorius n'ayant pas la notion d'une nature abstraite, mais entendant toujours par ce mot une nature individuelle concrète et douée de personnalité, on comprend pourquoi il mêle constamment dans son langage les termes concrets et les termes abstraits, qui sont pour lui équivalents : ce qui le fait parler parfois d'une manière orthodoxe; mais il ne faut point s'y laisser prendre : c'est une orthodoxie purement verbale.

Justifions par quelques citations empruntées au *Livre d'Héraclide* les divers points de cette petite synthèse.

I. Le Verbe s'est uni a une personne humaine.

Que Nestorius ait suivi ou non les leçons de Théodore de Mopsueste, une chose est certaine : c'est qu'il mérite vraiment d'être appelé son disciple en christologie. C'est, chez l'un et chez l'autre, la même conception de l'union des deux natures, et tous deux partent, pour l'établir, du même principe philosophique. Ce principe est celui-ci : toute nature complète est une personne.

Lorsque nous distinguons les natures (en Jésus-Christ), dit Théodore, nous disons que la nature de Dieu le Verbe est complète, et complète aussi la personne, *car on ne saurait avancer qu'une hypostase (ou nature) est impersonnelle;* de même, nous disons que la nature de l'homme est complète, elle aussi, et complète la personne. Cependant, quand nous considérons l'union, τὴν συνάφειαν, nous disons alors qu'il n'y a qu'une personne, πρόσωπον (1).

Nestorius dit dans le même sens :

Toute nature complète n'a pas besoin d'une autre nature pour être et pour vivre; car elle possède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être..... Comment donc des deux natures complètes dis-tu une seule nature, puisque l'humanité est complète et n'a pas besoin de l'union de la divinité pour être homme? (2)

Sous le *prosôpon* naturel il y a une nature (3).

La divinité subsiste unie à l'humanité, et l'humanité subsiste en nature unie à la divinité (4).

Ce n'est pas pour cela que tu me réprimandes (il s'agit de Cyrille), mais c'est parce que je sépare les propriétés de l'union à chacune des natures, *de sorte que chacune de celles-ci subsiste dans son hypostase.* Je ne dis pas qu'elles remontent à Dieu le Verbe, comme s'il était les deux par essence..... Tu l'appelles homme comme chose superflue, par le nom et en paroles seulement, puisque tu n'acceptes pas de reconnaître l'essence et l'opération de l'homme, *et l'existence de deux natures dans leurs propriétés, dans l'hypostase et dans l'essence de chacune d'elles* (5).

L'humanité utilise le *prosôpon* de la divinité et la divinité le *prosôpon* de l'humanité (6).

Je dis deux natures, et autre est celui qui revêt et autre celui qui est revêtu; *et il y a deux prosôpons : de celui qui revêt et de celui qui est revêtu* (7).

De ces passages et autres semblables, qui abondent dans le *Livre d'Héraclide*, il ressort clairement que, d'après Nestorius, la nature humaine en Jésus-Christ est

(1) Ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν. τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως· Ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν. *Fragmenta dogmatica*, *P. G.*, t. LXVI, col. 981.

(2) *Le Livre d'Héraclide*, p. 268.

(3) P. 274.

(4) P. 173.

(5) P. 184-185.

(6) P. 183.

(7) P. 193.

une vraie personne, subsistant en elle-même, se possédant elle-même et sujet d'attribution d'actions qui lui sont propres, à l'exclusion de Dieu le Verbe. On voit aussi que pour lui les mots : essence, οὐσία, nature, φύσις, hypostase, ὑπόστασις, personne, πρόσωπον *naturel* ont une signification identique. Ils désignent la nature concrète, individuelle et douée de personnalité; aucun ne signifie l'essence spécifique ou abstraite par opposition à l'individu et à la personne. Nestorius n'a aucune notion de l'essence abstraite ou d'une nature individuelle qui ne serait pas en même temps une personne. C'est ce qu'il faut avoir toujours présent à l'esprit quand on le lit, sous peine de mal interpréter sa pensée.

II. Le prosôpon d'union.

Nous venons de dire qu'en terminologie nestorienne les mots : essence, nature, hypostase, personne, sont synonymes, du moins quand il s'agit de la christologie. Mais le terme qui désigne la personne, le mot *prosôpon*, a une extension plus grande que les autres. Il y a plusieurs sortes de *prosôpons*. Toute nature, toute hypostase a son *prosôpon*, le *prosôpon naturel*, mais tout *prosôpon* n'est pas nécessairement une hypostase, une nature, une essence unique.

Bien que le *prosôpon* n'existe pas sans essence, cependant l'essence et le *prosôpon* ne sont pas la même chose (1).

En effet, en dehors du *prosôpon* naturel, inséparable de chaque nature, on peut distinguer un *prosôpon* artificiel, moral, dénominatif. Tenir la place de quelqu'un se dit : tenir le *prosôpon* de ce quelqu'un (2). En ce sens, on peut communiquer son *prosôpon* à autrui. Un roi communique son *prosôpon* à l'ambassadeur qui le représente et en qui il est présent moralement.

(1) P. 150.
(2) P. 25, 118. Nestorius dit aussi : ils font figure (*prosôpon*) d'orthodoxes, p. 30. Il parle du *prosôpon* des Romains, p. 327.

Il en est de même d'un roi et seigneur qui a pris le *prosôpon* du serviteur comme son *prosôpon*, a donné son *prosôpon* au serviteur et a fait connaître que lui-même est celui-là et que celui-là est lui-même : c'est dans le *prosôpon* du serviteur qu'il supporte les opprobres, et c'est dans le *prosôpon* du Seigneur que le serviteur est honoré (1).

C'est par cette dernière comparaison que Nestorius cherche à expliquer l'union des *deux natures-personnes* en Jésus-Christ. Le Verbe et l'homme ont échangé mutuellement leurs *prosôpons*, et le résultat de cet échange, de ce prêt réciproque, est un *prosôpon* unique pour les deux :

La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité; de cette manière nous disons un seul *prosôpon* pour les deux (2).

L'union des prosôpons a lieu en prosôpon, et non en essence ni en nature. On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l'union (des essences) avait eu lieu en une essence et qu'il y eût un *prosôpon* d'une seule essence. *Mais les natures subsistent dans leurs prosôpons et dans leur nature et dans le prosôpon d'union. Quant au prosôpon naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union; ainsi, il n'y a qu'un prosôpon pour les deux natures.* Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre. Mais quelle essence vas-tu faire sans *prosôpon*? Celle de la divinité ou celle de l'humanité? Alors tu ne diras plus que Dieu le Verbe est chair et aussi que la chair est Fils.

Si tu attribues à Dieu le Verbe deux natures : Dieu et l'homme, et que l'homme ne soit rien, on ne peut penser de toi rien autre (que ce qui suit) : ou bien tu dis seulement le nom et l'apparence de l'homme sans nature qui aurait servi à désigner le Verbe; ou tu fais comme si l'humanité a été inutile en nature au *prosôpon de l'économie* pour nous (de l'Incarnation), ou pour que Dieu le Verbe pût apparaître et souffrir *contre sa volonté* les souffrances humaines (3).

(1) P. 52.
(2) P. 212-213.
(3) P. 193-194.

Parmi les innombrables passages dans lesquels Nestorius répète sa théorie, au point d'agacer les nerfs du lecteur, celui qu'on vient de lire mérite particulièrement d'attirer l'attention. On y saisit bien ce qu'il faut entendre par *prosôpon de l'union ou de l'économie* et la différence radicale qu'il y a entre ce *prosôpon unique*, artificiel, ce masque trompeur, cette fiction, cette personne purement nominale, et l'unique personne réelle, vivante du Verbe incarné qui supprime le moi humain et en qui subsiste la nature humaine, selon l'enseignement de saint Cyrille et la doctrine de l'Eglise.

Cette union en un *prosôpon* unique ne peut être que morale. Nestorius dit : volontaire et amoureuse.

Les natures qui sont unies volontairement reçoivent l'union, non en une seule nature, mais pour produire l'union volontaire du *prosôpon* de l'économie (1).

Les deux natures sont séparées dans l'essence, mais sont unies par l'amour et dans le même *prosôpon* (2).

Par les actions, le Christ s'est fait une image, afin de vouloir ce que Dieu voulait, pour qu'il n'y eût dans les deux qu'une seule et même volonté et un seul *prosôpon* sans division ; celui-ci est celui-là et celui-là est celui-ci, tandis que l'un et l'autre subsistent (3).

Pour expliquer le *prosôpon* d'union, Nestorius aime à s'appuyer sur le fameux texte de l'épître aux Philippiens (II, 7-8) : *Formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo :*

Il prit la forme du serviteur; ce n'est pas l'essence de l'homme qui était la forme du serviteur; mais celui qui la prit en fit *son image et son prosôpon*..... Celui qui fut pris avait l'essence et la nature de l'homme; mais celui qui prit *fut trouvé homme par son aspect* sans avoir la nature de l'homme. Car il ne prit pas la nature, mais la forme, *la forme et l'apparence de l'homme,* dans tout ce que le *prosôpon* comporte (1).

L'Apôtre dit d'abord « la forme de Dieu » *qui est la similitude de Dieu,* et ensuite : « il prit la forme du serviteur », ni pour l'essence, ni pour la nature, mais pour *la similitude et le prosôpon,* pour participer à la forme du serviteur et pour que la forme du serviteur participât aussi à la forme de Dieu, afin qu'il y eût nécessairement un seul *prosôpon* avec les deux natures. *Car la forme est le prosôpon* (2).

Ce passage achève de nous montrer le côté fictif et artificiel du *prosôpon* d'union. L'union des deux natures est une union par imputation, affirmation et déclaration. Le Verbe considère comme sienne la personne humaine; il se l'approprie par bienveillance, par affection; à son tour, la personne humaine considère comme sienne la personne du Verbe et lui est étroitement unie par l'amour. C'est un don mutuel comme celui qui se fait par l'amitié : le mien est le tien et le tien est le mien.

Les comparaisons auxquelles Nestorius a recours pour faire comprendre sa théorie suggèrent l'idée d'une union morale et extrinsèque. Nous avons déjà signalé la comparaison du roi qui veut qu'on considère son serviteur comme lui-même. En voici d'autres :

Que le corps ait été le temple de la divinité de Dieu le Verbe, et que le temple ait été uni par une *adhésion supérieure* (συνάφεια) de la divinité, au point de s'attribuer ce qui lui est propre par la liaison de la nature de la divinité, c'est beau à confesser et conforme à la tradition des Evangiles; mais non qu'il le prit pour son essence (3).

Comment dites-vous de moi que je divise l'union comme par un éloignement local parce que j'ai dit : à cause de celui qui est revêtu j'adore le vêtement? Car le

(1) P. 35.
(2) P. 50.
(3) P. 63. A force d'insister sur l'unité de volonté, les nestoriens ont fini par tomber dans le monothélisme (NAU, p. XII).

(1) P. 145.
(2) P. 147.
(3) Pour son essence, c'est-à-dire pour le faire subsister dans l'unité de sa personne, p. 139.

vêtement n'est pas en dehors de celui qui le revêt, ni celui qui est revêtu en dehors du vêtement, mais il est conçu de la même manière. En conséquence, on ne peut pas adorer celui qui est revêtu en dehors du costume qu'il a avec lui, et sous lequel il siège avec le Père (1).

Dieu le Verbe et l'homme se servent des *prosôpons* naturels de l'une et de l'autre nature dans ce qui leur est propre; comme le feu était dans le buisson et le buisson était feu, et le feu était buisson, et chacun d'eux était buisson et feu, et il n'y avait pas deux buissons ni deux feux. Car tous deux étaient dans le feu et tous deux dans le buisson, non comme séparés, mais comme unis. Des deux natures proviennent des *prosôpons* naturels (2).

Cette dernière comparaison exprime une union plus intime; certains Pères orthodoxes en ont employé d'approchantes; mais il faut se souvenir que Nestorius maintient deux personnes distinctes. Le buisson reste buisson et le feu reste feu, bien qu'ils soient unis.

III. Le Christ, le Fils, le Seigneur.

De l'union des deux personnes divine et humaine résulte, dit Nestorius, une personnalité supérieure unique ou *prosôpon* d'union. Cette personnalité supérieure n'est pas Dieu le Verbe, car Dieu le Verbe est un des composants et ne dénomme que la nature divine:

Le *prosôpon* ne se trouve pas dans l'essence; il n'est pas (par exemple) dans l'essence de *Dieu le Verbe qui n'est pas le prosôpon d'union des natures qui se sont unies*, de manière à unir les essences dans un *prosôpon* de Dieu le Verbe, car il n'est pas les deux par essence (3).

Il faut cependant donner un nom à ce *prosôpon* unique commun aux deux personnes unies:

Autre, en effet, est le nom qui indique deux natures et autre celui qui en indique une (4).

(1) P. 159.
(2) P. 141.
(3) P. 146.
(4) P. 185.

Le nom qui indique les deux natures unies est celui de Christ. C'est aussi celui de Fils et celui de Seigneur. C'est pourquoi on doit dire un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur.

Le nom de Christ indique les deux natures (1).

Le *prosôpon* commun des deux natures, c'est le Christ (2).

L'union est dans un seul *prosôpon* du Christ (3).

Le nom de Christ, ou de Fils, ou de Seigneur, qui est attribué au Fils unique par les Livres divins, est l'indice de deux natures: tantôt il indique la divinité, tantôt l'humanité et tantôt les deux (4).

C'est au Christ qu'appartiennent les deux natures et non à Dieu le Verbe (5).

Il en est du nom de Dieu comme du nom de Fils; l'un indique les natures et l'autre le *prosôpon* du Fils. Le même est Dieu et Fils, et il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures et non pour une essence; c'est pourquoi les deux natures forment un seul fils et elles sont en un fils (6).

Il n'y a pas un autre et un autre, parce que le Christ n'est pas sans Dieu le Verbe, ni Dieu le Verbe sans le Christ, mais on reconnaît un autre et un autre, parce que le Christ est formé dans l'union à l'aide de Dieu le Verbe et de l'humanité (7).

Cette différence de signification entre le mot « Dieu le Verbe » et les mots Fils, Seigneur, Christ ou Sauveur (8), Nestorius cherche à l'appuyer sur l'usage de l'Ecriture et aussi sur le symbole de Nicée, qui dit: « Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu..... qui est né, qui a souffert, etc. ». Il reproche vivement à Cyrille d'avoir commencé le symbole en substituant le mot « Verbe » au mot « Seigneur Jésus-Christ » (9).

(1) *Ibid.*
(2) P. 281.
(3) P. 127.
(4) P. 228-229.
(5) P. 150.
(6) P. 191.
(7) P. 186.
(8) D'un autre et d'un autre résulte notre Sauveur, p. 186.
(9) P. 179.

IV. La communication des idiomes.

On devine tout de suite par ce qui précède comment Nestorius va envisager la communication réciproque des propriétés des deux natures. Cette communication ne pourra se faire que sur le *prosôpon* d'union et sur les noms qui le désignent. Au Christ, au Fils, au Seigneur on pourra attribuer tous les attributs divins et humains. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait, le Fils aussi, le Seigneur aussi. Le Christ est à la fois passible et impassible, Fils de Dieu et Fils de Marie. Mais la communication des propriétés est interdite par rapport à Dieu le Verbe et par rapport à la personne humaine considérée comme telle :

Celui qui apparaissait par essence, j'ai dit qu'il était d'entre les Juifs et qu'il n'était pas Dieu le Verbe; car je confesse que l'homme en essence et en nature est d'entre les Juifs et n'est pas Dieu le Verbe en nature. Je dis que l'homme en nature est en dehors de la nature de Dieu le Verbe, mais il est Dieu par cette union qui a lieu dans le *prosôpon* (1).

Si tu lis tout le Nouveau Testament, tu n'y trouveras pas que la mort soit attribuée à Dieu le Verbe, mais au Christ, ou au Seigneur, ou au Fils (2).

Cyrille a dit que tout ce que les livres divins attribuent au Christ doit être attribué à Dieu le Verbe : la naissance d'une femme, la croix, la mort, l'ensevelissement, la résurrection, l'ascension, la seconde venue, lorsqu'il viendra de nouveau. Ce n'est pas là ce que les Pères (de Nicée) ont commencé à dire (3).

La naissance d'une femme ne peut donc être attribuée à Dieu le Verbe. Voilà pourquoi Nestorius en veut au mot θεοτόκος. Qu'on dise tant qu'on voudra que Marie est mère du Christ, du Fils, du Seigneur; qu'on se garde de dire qu'elle n'est que mère d'un homme, à cause de l'union des natures; mais qu'on n'en fasse pas une déesse; qu'on ne dise pas que Dieu le Verbe est né d'elle :

Montre-moi que Dieu le Verbe est né, selon la chair d'une femme; explique ensuite comment tu entends qu'il est né..... Commence par nous montrer que les Pères l'appellent Mère de Dieu ou que Dieu le Verbe naquit dans la chair, ou même qu'il naquit de quelque manière (1).

Ils proclament le nom de Mère de Dieu pour qu'ils puissent dire que Dieu est mort. Quant aux Pères qui ont résisté jusqu'à la mort aux hérétiques, qui auraient dit Mère de Dieu, en réalité, ils n'emploient ces mots en aucun endroit, et ils ne les ont pas insérés dans les écrits du concile (2).

La Vierge est par nature mère de l'homme, *mais par la manifestation Mère de Dieu*. Si tu dis qu'il est né d'elle par manifestation et non par nature, il sortit donc uni à celui qui naquit d'elle dans la chair (3).

On voit par cette dernière citation que Nestorius n'est pas l'adversaire irréductible du mot *Théotocos*. Il le rejette habituellement à cause du sens hérétique dont il est susceptible, mais sa théorie lui permet de l'accepter, car Marie est Mère de Dieu en tant qu'elle est Mère du Christ, c'est-à-dire Mère de l'homme auquel Dieu le Verbe est uni (4).

Le nom de Dieu peut s'appliquer à la personne humaine dans le Christ, à cause de son union à la personne divine. Nestorius nous l'a déjà dit :

Je dis que l'homme en nature est en dehors de la nature de Dieu le Verbe, mais il est Dieu par cette union qui a eu lieu dans le *prosôpon* (5).

Pour la même raison et dans la même mesure, l'homme en Jésus-Christ pourra participer à l'adoration de Dieu le Verbe :

(1) P. 179.
(2) P. 228-230. *Cf.* p. 321, 323, etc.
(3) P. 148.

(1) P. 131, 132.
(2) P. 163.
(3) P. 173.
(4) Dans les *Nestoriana* publiés par Loofs, on trouve plusieurs passages où Nestorius dit ne pas proscrire absolument le θεοτόκος. *Cf. Nestoriana*, p. 167, 181, 184, 185, 191, 272, 273, 301, 302, 309, 312.
(5) *Le Livre d'Héraclide*, p. 179.

L'homme est adoré avec Dieu, et il n'y a pas deux adorations, mais une; car, par cette unique adoration de cette unique essence, l'autre est aussi adorée. Car il n'est pas adoré par une adoration propre, celui qui est adoré avec l'autre, mais tous les deux le sont ensemble..... Il n'est pas adoré dans son *prosôpon*, mais dans le *prosôpon* qui lui est uni et qui est commun à cause de l'union (1).

V. Le mélange des termes concrets et des termes abstraits

Ce qui déroute le plus au premier abord, quand on lit Nestorius, c'est le mélange continuel qu'il fait des termes concrets et des termes abstraits. Ce mélange s'explique chez lui tout naturellement, par le fait qu'il n'a pas la conception d'une nature qui ne soit pas en même temps une personne. Nature humaine et humanité signifie un homme, une personne humaine. De même, divinité, nature divine, désigne, quand il parle de l'Incarnation, la personne du Verbe et *vice versa*. C'est pourquoi le mot θεοτόκος éveille tout de suite chez lui l'idée que la Vierge a engendré la nature divine. De même, dire que Dieu le Verbe est mort équivaudrait à affirmer que la nature divine est passible et mortelle. Affirmer qu'il y a deux natures en Jésus-Christ est reconnaître, par le fait même, qu'il y a deux suppôts, deux personnes, un autre et un autre, celui-ci et celui-là :

Celui qui dit que la divinité et l'humanité ne sont pas la même chose définit, par une distinction de nature, que celui-ci n'est pas celui-là et que celui-là n'est pas celui-ci... J'ai dit que l'union de l'ensemble des natures, de la divinité et de l'humanité est sans séparation : « que Dieu n'est pas séparé de celui qui est visible » (2).

Deux natures, donc deux personnes : Nestorius se montre incapable de saisir les choses autrement. Aussi se trompe-t-il lourdement lorsqu'il proclame son accord avec les Orientaux qui ont signé le symbole d'union de 433 (1), avec Flavien de Constantinople (2) et avec saint Léon (3), parce que tous ceux-là affirment deux natures distinctes et sans confusion dans l'unique personne de Jésus-Christ. Il ne s'aperçoit pas que ses deux natures à lui ne correspondent pas aux deux natures des autres, ni que l'unique personne de saint Léon n'est pas l'unique *prosôpon* d'union inventé par Théodore de Mopsueste. C'est avec ce dernier seul que Nestorius est d'accord, et il a raison de le reconnaître (4).

VI. Nestorius et saint Cyrille.

Saint Cyrille est vivement pris à partie dans tout le *Livre d'Héraclide*. Il serait trop long d'examiner un à un les divers griefs qu'élève contre lui Nestorius et d'en peser la valeur. Qu'il nous suffise de dire que l'évêque d'Alexandrie a bien compris l'hérésiarque et n'a point faussé sa pensée. Le petit aperçu qu'on vient de lire le prouve surabondamment. Nestorius a beau répéter qu'il ne nie pas la divinité du Christ, qu'il ne dit pas deux Fils, qu'il ne sépare pas l'humanité de Dieu le Verbe : ce ne sont là que des mots recouvrant une pensée hétérodoxe. Comme le dit très bien Dom H. Leclercq,

Théodore et Nestorius ont le goût de ces habiletés de langage qui respectent l'expression et altèrent les idées et le sens. Ils affirment qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul Fils, un seul Seigneur, une seule personne, autant de mots à double sens qui forment un des premiers et non des moins curieux chapitres de la doctrine des restrictions mentales. Derrière ce paravent orthodoxe, on retrouve intactes les idées favorites, à savoir l'indépendance physique du Fils de Dieu et du Fils de Marie. Toute nature complète est une personne; voilà

(1) P. 211.
(2) P. 276.

(1) P. 88, 256-263.
(2) P. 310, 326, 371, 374.
(3) P. 298, 302, 330.
(4) P. 291-293. Ils étaient obligés de les chasser (Diodore et Théodore) avec moi parce qu'ils pensaient les mêmes choses et non d'autres, p. 293.

le principe. Par un curieux revirement, le souci de combattre l'apollinarisme a jeté dans une autre erreur (1).

L'hérésie nestorienne était d'autant plus dangereuse qu'elle s'enveloppait d'une terminologie équivoque et pouvait tromper les croyants non avertis. Elle a dérouté à travers les siècles plus d'un historien et plus d'un théologien. Des exemples récents prouvent qu'elle peut encore faire des dupes. On ne peut qu'admirer la perspicacité de l'évêque d'Alexandrie, qui a su si bien enlever à l'erreur le masque d'orthodoxie sous lequel elle cherchait à se dissimuler et dévoiler les petites habiletés par lesquelles elle essayait de donner le change. Loin de lui reprocher, comme on le fait parfois, sa fameuse formule : *Une seule nature du Verbe incarné*, μιὰ φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (2), il faut lui savoir gré de l'avoir employée, car elle était merveilleusement apte à réfuter l'hérésie.

Il est prouvé, en effet, que saint Cyrille, se plaçant complètement sur le terrain de l'adversaire, a adopté sa terminologie. Pour lui comme pour Nestorius, les mots nature, hypostase, personne, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον (naturel) sont synonymes dans la théologie de l'Incarnation. Ils désignent la nature concrète, individuelle et personnelle (3). C'est pourquoi il devait nécessairement dire, pour exprimer le dogme catholique en style nestorien : *une seule nature-personne* (φύσις) *du Verbe incarné*. C'est pourquoi aussi il n'applique jamais à la nature humaine du Christ le mot φύσις, excepté lorsqu'il se place au point de vue des Antiochiens orthodoxes; et dans ce cas, il a bien soin de faire remarquer en quel sens on peut dire que la nature humaine du Christ est une φύσις (1). Cette terminologie n'était sans doute pas sans danger. Elle avait le tort de ne pas concorder avec celle des Orientaux orthodoxes, ni surtout avec celle de l'Occident catholique. Elle donnait aux mots un sens différent suivant qu'on parlait du dogme trinitaire ou de l'Incarnation; mais on ne contestera pas sa valeur apologétique. A la formule nestorienne: deux natures-personnes ne formant qu'une personne morale commune, il était de bonne guerre d'opposer celle-ci : une seule nature-personne, celle de Dieu le Verbe, unie substantiellement à une humanité, complète, sans doute, mais supportée par la personne divine *un peu* comme une qualité naturelle est supportée par le sujet en qui elle se trouve (2).

Saint Cyrille recourt aussi fréquemment à la comparaison de l'âme et du corps unis de manière à ne former qu'une personne humaine. Il va sans dire que ce n'est qu'une comparaison qui ne rend point d'une manière parfaitement adéquate l'idée catholique de l'union des deux natures en Jésus-Christ. Nestorius triomphe quand, prenant au pied de la lettre cette comparaison, il fait de Cyrille un apollinariste ou un arien. Il ne comprend pas que l'évêque d'Alexandrie veut seulement faire entendre que l'humanité en Jésus-Christ n'est point une personne, mais subsiste dans la personne du Verbe. Saint Cyrille répète assez que le Verbe reste impassible, malgré l'intimité de

(1) Héfélé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 1re partie, p. 304, en note.

(2) Cette formule, saint Cyrille l'a empruntée au pseudo-Athanase, auteur de la profession de foi περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου.

(3) C'est ce que démontre très bien M. J. Lebon dans sa belle étude : *le Monophysisme sévérien* Louvain, 1909, p. 242-333, spécialement p. 250-252, 291-292.

(1) Quand saint Cyrille dit deux natures dans le Christ, δύο φύσεις, il ajoute les mots ἐν θεωρίᾳ : *par la considération intellectuelle;* habituellement, il désigne l'élément humain dans le Christ par les mots σάρξ, ἰδία σάρξ, σῶμα, ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρώπινον, τὸ καθ'ἡμᾶς, etc. Lebon. *Ibid.*, p. 251. Les traducteurs latins n'ont pas trahi saint Cyrille quand ils ont rendu ces termes par *natura humana;* ils traduisaient exactement en terminologie occidentale la pensée de l'évêque d'Alexandrie.

(2) Saint Cyrille rend l'idée d'une nature considérée d'une manière abstraite comme séparée du suppôt par les expressions ποιότης φυσική et τὸ πῶς εἶναι. Lebon, *Ibid.*, p. 431, en note. Il dit, par exemple, « que la divinité et l'humanité ne sont pas une même chose en qualité naturelle », ἐν ποιότητι φυσικῇ. *Lettre à Acace de Mélitène, P. G.*, t. LXXVII, col. 193.

l'union, pour qu'on ne se méprenne pas sur sa véritable pensée.

Cette union intime de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ reste pour la raison une énigme. Nestorius ne peut arriver à la saisir, et il n'y a à cela rien d'étonnant. On ne comprend pas le mystère. Sa théorie à lui est sans doute plus accessible à la faiblesse de notre esprit; elle est séduisante, mais c'est une explication en contradiction avec les données révélées et la foi de l'Eglise. Comme la plupart des hérésies, ce n'est qu'une tentative de la raison pour mettre le dogme à sa portée en faisant évanouir le mystère. Il serait facile de montrer que le Christ nestorien n'est pas sensiblement différent du Jésus de M. Harnack ou du Christ de tel moderniste de renom. Tant il est vrai qu'il est difficile d'être original en matière d'hérésie comme en beaucoup d'autres choses. Tout est dit, et l'on vient trop tard, depuis dix-neuf siècles que l'esprit humain scrute les profondeurs de la parole de Dieu.

M. Jugie.

Constantinople.

QUELQUES SUPERSTITIONS LITURGIQUES CHEZ LES GRECS

Par ces mots, j'entends non les superstitions analogues à celles qu'on rencontre partout, comme celle du mardi, jour néfaste de toute antiquité, surtout depuis la prise de Constantinople par les Turcs, ou du sel jeté dans le feu, ou celle de retourner contre le mur les glaces de la chambre où est exposé un cadavre, ou encore celle de toucher le pied du mort avant l'ensevelissement afin d'être délivré de son souvenir; mais des croyances ou des pratiques liées, on ne sait le plus souvent pour quel motif, au culte des saints, ou accompagnées de prières non approuvées par l'Eglise orthodoxe ou de formules de style liturgique. J'en signalerai quelques-unes tout en regrettant de ne pouvoir donner en grec ces rituels et ces formules quasi mystérieuses où la langue éloquente et imagée de la période patristique se mêle au parler populaire des paysans illettrés.

I. Le gateau de saint Phanourios.

Le culte de saint Phanourios, martyr, aurait été absolument inconnu dans l'Eglise grecque au moyen âge, s'il fallait s'en rapporter au *Synaxaire* de Constantinople, publié par les Bollandistes (Bruxelles, 1902). Son nom n'y figure pas. Il est probable que le saint ne jouissait alors que d'un culte local. Les anciens Bollandistes ont en effet publié (1) des *miracula* à lui attribués; les faits se sont passés en Crète au VIIIe siècle, et le culte du martyr aurait été introduit dans cette île par des prêtres venus de Rhodes.

Le *Synaxariste* de Nicodème l'hagiorite (2) a cette mention au 27 août : « Aujourd'hui, mémoire du saint martyr Phanourios, qui réapparut en l'année 1500. »

Cette « réapparition » a valu au saint une place considérable dans les dévotions populaires. On lui a composé un office propre avec un *synaxaire* ou légende (3). La brochure à 0 fr. 05 est une de celles que les petits colporteurs de Grèce ont tou-

(1) *Acta Sanctorum*, mai, t. VI, p. 685 sq.

(2) Nicodème, Συναξαριστής, édit. Athènes, 1868, t. II, p. 346.

(3) On peut lire cet office dans Doukakès, Μέγας συναξαριστής, août. Athènes, 1894, p. 387 sq.

jours dans leur éventaire. Les catholiques eux-mêmes connaissent bien le saint; sans savoir pourquoi, ils l'ont identifié à saint Expédit!

Voici en quelques mots ce que raconte le synaxaire. De Phanourios tout est inconnu, origine, pays, époque, famille, date et lieu du martyre. Mais dans l'île de Rhodes, sous la domination turque, un barbare, c'est-à-dire un Turc, creusant la terre, rencontra sous sa pioche les fondations d'une église détruite et oubliée depuis des siècles. Beaucoup d'icones gisaient par terre brisées ou effacées; parmi elles, une seule, brillante, fraîche et comme peinte du jour même. L'archevêque du pays, un savant, Nil, y lut ces mots: Ὁ ἅγιος Φανούριος. Phanourios était représenté en soldat, très jeune, tenant de la main droite une croix. Au-dessus de la croix était une lampe allumée. Tout autour, douze petits cadres racontaient son martyre. Ce sont les scènes de supplices que l'on voit représentées sur tant d'icones dans les églises de rite byzantin. Dans l'une, le martyr tenait à la main des charbons allumés.

L'archevêque Nil obtint la permission de reconstruire l'église, et les miracles se multiplièrent. Trois diacres crétois venus à Rhodes pour être ordonnés prêtres répandirent à leur retour dans leur île la dévotion au nouveau saint (1).

De Crète, elle passe dans le Péloponèse, puis à Athènes où une petite église a été placée sous son vocable. Sa vogue, je l'ai déjà dit, est très grande. Il est représenté, d'après la légende, en soldat, mais il tient de la main droite une croix et de la main gauche un cierge allumé. On rencontre son icone parfois surchargée d'ex-voto de métal blanc dans beaucoup d'églises et de chapelles en Attique. On l'a même, ainsi que sainte Maure, associé à sainte Barbe dans la curieuse église à trois autels du Nouveau Daphni entre Athènes et Eleusis (2).

Comme à saint Expédit, les dévots ont recours à lui dans les cas urgents, lorsque la grâce sollicitée doit être obtenue de suite. On l'invoque surtout à cause de son nom pour retrouver des objets perdus (grec moderne φανερόνω = indiquer); mais on le fait de singulière façon. C'est le gâteau de saint Phanourios.

On prend de la pâte qu'on mélange d'huile, d'épices, de sucre, de mastic (1) et d'encens. De chaque côté du pétrin, on allume trois cierges de cire liés de manière à n'obtenir qu'une flamme. Le gâteau cuit, sans l'avoir fait bénir par un prêtre, on le partage en quarante morceaux que l'on envoie à autant de personnes, ou au besoin qu'on distribue aux passants ou aux pauvres, en disant: « C'est le gâteau de saint Phanourios. » Les quarante personnes aussitôt doivent répondre : « Que le bon Dieu pardonne les péchés de la mère de Phanourios. »

Car le peuple croit que la mère de Phanourios, femme de mauvaise vie, n'est pas encore entrée au paradis, et que le saint ne refuse rien à ceux qui font prier pour elle.

II. La Messe de Saint-Jean-Baptiste.

Saint Jean-Baptiste, que les Grecs désignent ordinairement sous le nom de Prodromos, le Précurseur, est très vénéré par eux; son icone, on le sait, est dans toutes les églises. L'Eglise grecque célèbre sa conception le 23 septembre; sa naissance le 24 juin; sa décollation le 28 août; en outre, le 7 janvier, c'est-à-dire le lendemain de la Théophanie, sa rencontre avec Notre-Seigneur.

Son culte parmi le populaire est parfois accompagné de pratiques superstitieuses. La plus étrange est peut-être la messe dite de Saint-Jean, offerte pour délivrer un malade d'une fièvre persistante.

(1) Remarquer ce détail, emprunté aux *miracula* publiés par les Bollandistes.

(2) A l'église Sainte-Barbe du Nouveau Daphni, où il a cinq ou six icones dont une magnifique de $1^m \times 0^m50$, il est représenté une fois tenant le cierge de la main droite, une autre fois le cierge est remplacé par un réchaud d'où jaillissent des flammes.

(1) Résine d'une espèce de lentisque.

On s'adresse à un prêtre du nom de Jean, c'est-à-dire qui ait reçu ce nom au baptême. La messe, célébrée dans une église placée sous le vocable de saint Jean, doit être commencée avant le lever du soleil, de manière à finir le soleil étant déjà levé. La personne qui cherche à obtenir pour une autre la grâce de guérison aura jeûné la veille. Elle entrera à l'église du pied gauche, baisera d'abord l'icone de Notre-Seigneur, puis, après une simple inclinaison de tête devant celle de la Panaghia, elle ira saluer et baiser celle de saint Jean. Cela fait, elle allumera un cierge qui doit être tenu avec les trois premiers doigts de la main gauche. Ce cierge, elle le portera de la même main devant l'icone du saint. La messe terminée, elle sortira de l'église sans parler à personne avant d'avoir embrassé le malade. Et si toutes ces minutieuses recommandations ont été suivies, la fièvre disparaîtra bientôt.

C'est à l'église Saint-Jean, près du vieux théâtre, qu'Athéniens et Athéniennes font célébrer cette messe. Une dame de la haute société m'a affirmé avoir obtenu de cette manière la guérison de son fils. Est-il besoin d'ajouter que le prêtre qui célèbre offre simplement le Saint-Sacrifice pour la guérison d'un malade, sans se soucier de ces pratiques superstitieuses?

III. La guérison de la jaunisse.

Ni le gâteau de saint Phanourios ni la messe de saint Jean ne sont des panacées universelles. Pour la jaunisse, par exemple, il y a un rite spécial.

Quand un malade est atteint de la jaunisse, on fait appeler une guérisseuse. Ce sont le plus souvent de très vieilles femmes qui exercent le métier de chasser les maladies par des conjurations. Après avoir offert de l'encens et allumé deux cierges de cire jaune, elle récite sur le malade cette oraison de si étrange allure :

Comme la Panaghia, Mère de Dieu, descendait de la montagne des Oliviers avec des myriades d'anges et d'archanges, elle rencontra la jaunisse. S'étant arrêtée, elle lui demanda par deux fois : « Jaunisse, compagne de la Mort, sœur de Charon, où vas-tu? » Celle-ci répondit : « Les montagnes m'ont vue et se sont effondrées; la mer m'a vue et s'est enfuie; les astres m'ont vue et sont devenus jaunes, et tu me demandes où je vais? Je vais monter sur la tête de N..., et pénétrer en lui, dans le foie, et le faire souffrir; et qu'il souffre bien. Et si je trouve en lui de la négligence, je lui prendrai son âme. » Alors les saints apôtres du haut du ciel firent entendre des gémissements, et Notre-Dame, Mère de Dieu, envoya l'archange Michel avec des statuettes, εἴδωλα, et un cachet en or pour chasser la jaunisse, par exorcisme, sur les montagnes les plus hautes, où l'herbe ne pousse point, où ne sonne aucune cloche. Donc qu'elle s'en aille d'ici; qu'elle parte loin du serviteur de Dieu N..., qui a été baptisé et oint du Saint Chrême!

Cette prière n'est pas imprimée. Elle se transmet par tradition orale, et les initiés en gardent soigneusement le secret, car ce serait donner à un profane la possibilité d'opérer des guérisons. La plupart des guérisseuses en viennent à se prendre elles-mêmes à leurs supercheries, et croient vraiment qu'une prière connue perd en partie son efficacité.

Avant même que la cérémonie fût commencée, on avait préparé un verre rempli de vin rouge. Dans le verre, l'opérateur laisse tomber un *constantinato*, c'est-à-dire une pièce d'or à l'effigie de Constantin, ou à défaut une pièce d'or quelconque. Ce verre, l'opérateur parti, est exposé durant la nuit dans un lieu éclairé par les étoiles. On le laisse ainsi à l'air durant trois nuits; mais pendant la journée on le conserve dans la chambre du malade. Après la troisième nuit, le malade boit en trois fois le contenu du verre, et la jaunisse s'en va, en même temps qu'une légère couleur rouge commence à ranimer le teint du convalescent.

M. V..., de Syra, qui tient cette formule d'un pappas grec très acharné à détruire ces coutumes superstitieuses, a été guéri d'autre façon. Il avait huit ans. Une spécialiste fut appelée. Elle lui enroula autour

du cou un cordon formé de trois fils jaune, vert et blanc, en récitant la prière : « La Panaghia, Mère de Dieu, descendait..... » Le cordon fut laissé en place pendant trois jours, et le troisième au soir on le jeta dans la mer.

Que la jaunisse soit guérie par de tels procédés, on le croira malaisément. Pourtant des patients affirment avoir été soulagés. Il se peut que les guérisseuses mélangent au vin un remède secret. Comme aussi bien il est possible qu'elles attendent pour agir la dernière période de la maladie qui dure de quinze jours à trois semaines, le malade alors guérirait de lui-même.

Quant au mélange de vin rouge et d'une pièce d'or, il faut y voir un simple rite de magie imitative (1). La pièce d'or (en grec populaire, jaunisse se dit χρυσή) disparaît dans la couleur rouge. Ce rite, mélange des deux couleurs, doit remonter à une très haute antiquité. Pline appelle la jaunisse *morbus regius*, et parmi d'absurdes remèdes qu'il conseille d'employer pour la combattre, il signale du vin dans lequel on a lavé les pattes d'une poule qui ait les pattes jaunes (2).

IV. La maladie d'yeux dans l'île de Syra.

Les maladies d'yeux, chassie, taie, ophtalmie purulente, ne sont pas rares en pays grec. Au dire des médecins, on doit les attribuer à trois causes principales, atavisme, manque de propreté et passage brusque d'intérieurs insuffisamment éclairés à la lumière éblouissante du soleil.

De juste il y avait là place pour une formule de guérison. A Syra, m'a raconté le P. B. R., des Augustins de l'Assomption, quand un malade est atteint de la chassie (en grec populaire τσίμπλα), ses amis le promènent autour de la ville ou même du quartier, en répétant à grands cris une prière : « Que Dieu ait pitié de lui et enlève la *tsimbla* » ; cette procession bruyante a lieu pendant la nuit, parfois au grand dam des gens pressés de dormir. Après trois tours, le patient est ramené à sa maison, et si les conducteurs ont vraiment observé la formule, à l'aurore ses yeux seront redevenus sains. Car les guérisseurs ont toujours un motif pour ajourner la guérison. Ils le trouvent le plus souvent dans le manque de confiance du malade ou la négligence de son entourage.

V. Le mauvais œil.

La crainte de l'ensorcellement par le mauvais œil est répandue partout en Grèce, à ce point que même les moins crédules ne peuvent se soustraire tout à fait à son influence. Tel qui rit et se moque des guérisons obtenues par un procédé magique, dès qu'on l'interroge sur le pouvoir du mauvais œil, la βασκανία, devient tout d'un coup sérieux.

La croyance au mauvais œil est aussi vieille que la magie. Dans les rituels védiques, on indiquait déjà le moyen de se préserver de ses redoutables atteintes (1), et Pline l'Ancien, qui a pour ainsi dire codifié les pratiques superstitieuses du monde grec et romain, a un paragraphe sur ce sujet (2). D'après lui, des peuplades africaines jouiraient de ce singulier privilège, et Cicéron, qu'il cite, assure que les femmes dont la pupille est double ont le mauvais œil. Les Grecs modernes voient dans des sourcils noirs très arqués et se rejoignant au-dessus du nez une marque assurée du mauvais œil.

L'Eglise orthodoxe a une prière pour délivrer les malades ensorcelés par la *bascania*. Elle n'a pas été, comme l'exorcisme de Tryphon (3), conservée dans le grand euchologe officiel ; on la trouve cependant

(1) Voir Bros, *la Religion des peuples non civilisés*. Paris, 1907, p. 71.

(2) Pline, *Hist. natur.*, xxx, 28.

(1) Roussel, *la Religion védique*. Paris, 1909, p. 243. « Regarde-moi avec l'œil de Mitra » est une formule de bienvenue ou d'adieu. De même en Grèce : « νὰ μὴ βασκαθῇς. »

(2) Pline, *op. cit.*, vii, 2.

(3) Voir mon article : *l'Exorcisme de Tryphon le martyr*, dans *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 201.

dans quelques rituels de poche, analogues à nos *vade-mecum* liturgiques. Elle est curieuse, et je la donnerai plus tard avec quelques autres du même genre, car dans le présent article je ne m'occupe que de ce qui a un caractère nettement superstitieux.

Voici trois manières de délivrer de l'ensorcellement par le mauvais œil.

Dans un village de Macédoine, un garçon, une jeune fille ou même une personne âgée dépérissent sans que l'on en connaisse la cause. Les paysans macédoniens ne sont guère pathologues. La famille, avant même d'aller au médecin, considéré toujours comme un porte-malheur, s'adresse à une spécialiste, qui naturellement déclare que la maladie est la conséquence d'un sort jeté par le mauvais œil. Elle commence la conjuration. Elle prend trois grains de sel, et, les tenant entre les doigts, elle fait le signe de la croix sur le patient en disant : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, que celui qui t'a ensorcelé crève *(sic.* νὰ σκάσῃ*)*. » Puis elle jette un grain de sel dans le feu et un autre dans l'eau ; le malade mange le troisième, et le sort est conjuré.

Au Pirée, une vieille femme, réputée pour ses guérisons, récite cette presque incompréhensible formule :

Au nom du Christ et de la Panaghia. Le Christ est vainqueur ici et aussi la grande Panaghia qui chasse les maux et délivre des embûches. Le 25 décembre, le Christ est né : que cette heure-ci soit bénie comme celle-là !

Dans l'île de Spetsai, le rituel magique est plus compliqué. La guérisseuse prend trois clous de girofle et une aiguille pour les percer, puis un verre d'eau et un cierge de cire. Elle perce avec l'aiguille un premier clou, et, le tenant à la main, récite en faisant trois fois le signe de la croix la prière suivante :

Dieu saint, Dieu fort, Dieu puissant, aie pitié de nous ! Notre Père qui êtes aux cieux..... etc. Jésus-Christ est vainqueur et chasse tous les maux.

Au moment de terminer la prière elle fait encore trois fois le signe de la croix sur le malade avec l'aiguille enfilée. Puis elle brûle le clou à la flamme du cierge et en jette le charbon dans l'eau. Elle recommence la même opération avec les deux autres clous de girofle, mais sans répéter la prière. Cela fait, le malade boit en trois fois un peu de cette eau mélangée de cendre. La guérisseuse enfin, ayant fait une dernière onction sur le front du malade avec le pouce trempé dans l'eau, prend le verre et en jette le contenu dans la rue. Le malade guérira (1).

L'action du mauvais œil peut s'exercer même sur des objets inanimés. Un Santoriniote m'a raconté souvent qu'une dame avait fait se dessécher dans la cour de sa maison paternelle un magnifique laurier-rose ; en vingt-quatre heures l'arbre avait péri.

« Dieu te préserve du mauvais œil ! » c'est un souhait qu'on entend volontiers. Plusieurs même ont le mauvais œil sans qu'ils s'en doutent, les pappas ou les prêtres étrangers rencontrés à certaines heures. Le moyen facile de conjurer le sort en semblable occurrence est de faire un nœud à son mouchoir pour lier le maléfice, ou de cracher par terre, ou sur soi-même, comme le faisait, sur la recommandation de la vieille Cotytaris, le cyclope de Théocrite (2).

Dans une campagne de l'île de Naxos, un prêtre, au cours d'une promenade, désignait du doigt à son compagnon les

(1) La conjuration par le moyen d'un objet livré au feu était déjà pratiquée à Babylone. On brûlait un oignon, une datte, une fleur, etc. Le patient prenait la parole lui-même. « Comme cet oignon est pelé et jeté dans le feu....., ainsi la malédiction..... qui est dans mon corps, qu'elle soit pelée comme cet oignon. Que le brûlant Girru la consume. » (LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*. Paris, 1905, p. 227).

(2) *Idyll.*, VI, 39, édit. Ahrens. Polyphème, ou plutôt Damœtas, emploie l'expression encore en usage : Ὦς μὴ βασκανθῶ. Il crache pour se protéger contre la jalousie de la nymphe Galathée. (Cf. également *Anthologia palatina*, XII, 229.) Les forgerons d'Athènes avaient coutume, pour conjurer la *bascania*, de pendre devant leur forge une enseigne ridicule (ARISTOPH., fragm. 510).

plus grasses brebis d'un troupeau. Surpris de voir l'agitation du berger, à la première occasion il en demanda la cause, et apprit non sans une joie maligne que le paysan avait reconnu en lui le don du mauvais œil et que les brebis marquées du doigt mourraient dans l'année.

VI. Autres superstitions.

Les pratiques superstitieuses sont en nombre considérable. Chaque centre de population, chaque village même a les siennes. C'est peut-être dans l'île de Corfou qu'on les rencontre les plus nombreuses, les Corfiotes ayant à leurs pratiques traditionnelles ajouté celles introduites au cours des siècles par les Génois et les Vénitiens. Mais les plus curieuses se rencontrent dans les villages purement grecs du Péloponèse. Voici trois ou quatre exemples en rapport avec le titre du présent article.

Dans les villages de Stymphali, le jour de la *Tsiknopempti* (jeudi-gras), tous doivent manger du macaroni au beurre. S'abstenir serait courir le risque de perdre dans le courant de l'année une partie de son bétail.

Ailleurs, les ménagères, pour ne pas avoir de boutons aux mains, éviteront de travailler le jour de sainte Maure. (Maure, en grec, signifie noire.) Le jour de la fête de saint Syméon, les femmes enceintes se gardent soigneusement de toucher un objet rouge; car leur enfant, à sa naissance, pourrait avoir des marques de la même couleur.

Dans le Péloponèse, une jeune fille, pour ne pas avoir le teint noirci par le soleil, passe le 1er mars à un des doigts de la main gauche une bague tressée de fils blancs et rouges (1). Le jour de Pâques, cette bague sera jetée dans un puits, ou accrochée à l'agneau que la famille fait rôtir le matin de la fête. Ainsi le soleil, de juin à septembre, sera impuissant contre la fraîcheur de son teint.

*
* *

L'origine de ces usages est le plus souvent malaisée à découvrir. Il convient alors d'imiter la sagesse du bon Pline. Quand je débarquai à Naples pour la première fois, je m'étonnai de voir suspendue au cou de presque tous les bambins, à côté de la croix ou d'une médaille de la Sainte Vierge, une petite branche de corail. C'est, paraît-il, un préservatif contre le mauvais œil. Arrivé à Rome quelques jours plus tard, j'eus la curiosité de savoir si l'*Historia naturalis* connaissait cette coutume et quelle raison elle en donnait. La réponse est topique. « Une branche de corail suspendue au cou d'un enfant passe pour le mettre en sûreté. » Les paysans grecs répondent le plus souvent, à la façon de Pline : « ἔτσι », c'est comme çà.

Louis Arnaud.

Athènes.

FORMATION DE L'ÉGLISE BULGARE

L'Eglise bulgare occupe actuellement la partie de la péninsule balkanique que l'on désignait autrefois sous les noms de Mésie, Dacie, Thrace et Macédoine. Divisée en deux tronçons principaux, puisqu'elle est comprise à la fois dans le royaume de Bulgarie et dans les provinces de la Turquie d'Europe, elle a, de tout temps, suivi les variations politiques de son peuple, agrandi ou restreint ses frontières, selon la bonne ou la mauvaise fortune de l'Etat bulgare, prospéré ou

(1) A Babylone, un texte publié par Zimmern met en scène la déesse Ichtar donnant une quenouille à une femme pour filer une corde à double fil, noir et blanc. Cette corde protège contre la malédiction des dieux et rompt les charmes (Lagrange, *op. cit.*, p. 224). On pourrait faire beaucoup d'autres rapprochements aussi intéressants.

même cessé d'exister, suivant que les Bulgares développaient leur empire ou perdaient leur indépendance. Sous le nom que nous lui donnons aujourd'hui, l'Eglise bulgare naquit en même temps que le tsar Boris sortait des fonts baptismaux, c'est-à-dire vers l'année 865, bien qu'elle remonte au moins jusqu'au ve siècle par les peuplades slaves qui forment la majorité de sa population, et que, par les tribus thraco-illyriennes, produit autochtone du vieux sol, elle se rattache aisément aux premières conquêtes du christianisme. Aussi, sans raconter les missions de saint Paul et de ses disciples, ni entrer dans des considérations par trop étrangères à notre sujet, convient-il, néanmoins, d'exposer en deux mots la situation politique et religieuse de cette contrée durant les huit premiers siècles de notre ère, afin de bien comprendre les rivalités et les luttes d'influence qui s'établirent entre Rome et Constantinople, au sujet de la juridiction ecclésiastique à exercer dès le berceau même de l'Eglise bulgare.

Les *Thraco-Illyriens*, les plus anciens habitants connus de toute cette région, constituaient deux branches de la même souche, dont l'une, orientale, se composait surtout de Macédoniens et de Thraces, et l'autre, occidentale, comprenait les Illyriens ou Albanais et les Epirotes. Après avoir conquis une bonne partie de l'Asie avec Alexandre le Grand, après avoir disputé avec Pyrrhus la possession de l'Italie et de l'empire du monde à la République romaine, ces peuples frères furent définitivement vaincus par les armes de Rome. Dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, la Macédoine était une province romaine, la Mésie en l'an 6 de notre ère, la Thrace en l'an 46, la Dacie transdanubienne en l'an 108.

Romanisées de bonne heure, c'est-à-dire latinisées dans le Nord et hellénisées dans le Sud et sur le littoral, converties presque immédiatement au christianisme — la dernière tribu, celle des *Besses*, embrassa la religion du Christ vers l'an 400, — ces populations se virent aussi de bonne heure forcées d'admettre sur leur territoire un peuple qui leur était étranger par sa langue et par ses mœurs et qui devait rapidement leur enlever la prépondérance. Dès les conquêtes de Trajan en Dacie — la Transylvanie et la Moldovalachie actuelles, — les *Slaves* semblent établis dans cette province. Vers la fin du IIe siècle, ils se rapprochèrent du Danube. Plus tard, à la suite de victoires remportées sur eux par les empereurs Aurélien, Probus, Carus, Dioclétien et Galère, une de leurs tribus, les *Carpes*, qui a donné son nom aux Carpathes, fut transplantée tout entière sur la rive droite du fleuve, en Mésie, dans la Dacia ripensis et en Thrace, et vint ainsi consolider les petits noyaux slaves qui isolément s'étaient déjà formés sur le territoire romain. C'est là le premier jalon sérieux de la colonisation slave dans la péninsule balkanique.

Au début du ve siècle, nous trouvons bon nombre de Slaves parmi les hauts dignitaires de l'empire grec, et, au VIe siècle, deux Slaves originaires de Vederiana, dans la Haute-Macédoine, Justin et Justinien, assis sur le trône de Byzance. Mais l'émigration décisive se produisit à la fin du ve siècle, ayant son point de départ dans les anciennes provinces de la Dacie transdanubienne. Deux peuples slaves en sortirent, les Antes, qui disparurent bientôt, et les *Slovènes*, dont le nom s'appliqua depuis à l'ensemble de la race. A partir de ce moment, les invasions slaves ne cessèrent plus, jusqu'à ce que toute la péninsule balkanique, depuis l'Istrie et les bouches du Danube jusqu'à la chaîne du Taygète, fût en leur possession.

En l'année 493, le général romain Julien succombe dans une bataille qu'il leur avait livrée en Thrace; en 513, les Slaves ravagent la Macédoine, l'Epire et la Thessalie jusqu'aux Thermopyles. Dans les premières années du règne de Justinien, Antes et Slovènes violent à qui mieux mieux les frontières de l'empire oriental; leur incursion de 540 les pousse jusqu'à l'isthme de Corinthe, celle de 559 jusqu'aux portes de Constantinople, et cela

sous le règne de l'empereur qui avait reconquis l'Afrique et l'Italie et presque réalisé sur son nom l'ancienne unité romaine. Vers l'année 580, les Avares, suivis de leurs esclaves slaves, descendent ravager les alentours de Thessalonique et même le Péloponèse. Maîtres en 583 de Singidunum (Belgrade), de Viminacium et des places environnantes, de Ratiaria (Arcar sur le Danube), de Dorostolon (Silistrie), de Marcianopolis (Deven près de Varna) et des autres villes mésiennes en 587, ils poursuivent avec des alternatives de succès et de revers leurs guerres contre les Byzantins sous Maurice, Phocas et Héraclius. Le règne de celui-ci faillit être le dernier de l'empire. En 623, pendant que les Avares assiégeaient Byzance, de concert avec les armées de Chosroès qui occupaient le littoral asiatique, les Slaves exerçaient leurs pirateries sur la mer Egée et tentaient une expédition contre l'île de Crète. Le 26 juillet 626, ces trois peuples réunis manquèrent prendre Constantinople. Héraclius ne les arrêta plus tard qu'en s'alliant avec le roi des Bulgares et avec les Serbo-Croates qu'il installa, à titre d'amis, dans la partie septentrionale de l'Illyricum. Bref, depuis quarante ans, à la suite d'invasions heureuses ou par le fait d'une lente pénétration, les Slaves s'étaient glissés partout dans l'empire : ils constituaient la majorité de la population en Mésie et en Macédoine; dans l'Achaïe et même au Péloponèse, ils se sentaient assez forts pour en imposer.

Que faire de ces envahisseurs? Ne pouvant ni les exterminer ni les rejeter hors de ses frontières, impuissant à se les assimiler, l'empire jugea bon de se les attacher comme sujets ou comme amis. C'était peut-être là une résolution que lui imposaient les circonstances, mais qui n'en fut pas moins une faute et un danger nouveau. Les tribus slaves des provinces byzantines profitèrent de leur situation privilégiée pour mettre au pillage les terres ou les villes de leurs voisins; de 675 à 681, en six ans, elles assiégèrent quatre fois Thessalonique; leurs corsaires continuèrent à écumer les mers et à dévaster l'Archipel pendant dix années consécutives. Que d'expéditions, que de luttes n'eurent pas à engager Constantin Pogonat et son fils Justinien II contre ces maraudeurs, presque toujours insaisissables! Le dernier empereur en força 30 000 qu'il avait faits prisonniers à servir désormais l'empire dans le thème de Serrès; vers 688, il en transportait 30 000 autres en Asie-Mineure, dans le thème de l'Opsikion.

Lorsque la peste eut dépeuplé en 747 l'Achaïe et le Péloponèse, les Slaves se multiplièrent à tel point dans ces deux provinces que l'empereur Constantin Porphyrogénète a lâché cet aveu effrayant pour la pureté originelle de la race grecque : « Tout le pays devint slave. » Même en tenant compte de l'exagération manifeste qu'a commise la plume impériale, plusieurs historiens modernes, se basant surtout sur le récit des miracles de saint Demetrius, admettent qu'en Grèce comme en Macédoine c'est l'élément slave qui a dominé depuis le règne de Justinien II jusqu'à celui de Léon IV le Khazar, c'est-à-dire des années 685 à 780. Peu après la victoire remportée par les Byzantins à Anchialos (17 juin 762), des Slaves, au nombre de 208 000, demandent à passer en Asie, pour y former sous l'autorité des empereurs des colonies militaires; la plupart, restés au pays, s'employaient au brigandage avec la canaille byzantine et bulgare, et il fallut une nouvelle campagne en 764 pour réprimer ces bandits.

J'arrête là cette énumération monotone de sièges et de batailles, de victoires et de défaites qui se poursuivirent des siècles durant entre les populations slaves et byzantines. Toutefois, malgré leurs invasions successives, en dépit de leur supériorité numérique sur leurs voisins thraces, grecs et latins — il y avait aussi des Latins, et les Valaques de Macédoine sont aujourd'hui leurs descendants, — les Slaves n'avaient pas encore réussi à constituer une nation bien déterminée. Emiettés en tribus multiples, soumis au régime féodal, ils se seraient déchirés dans les guerres civiles

et auraient succombé dans les luttes avec l'étranger, si un peuple, étranger au leur par sa race, sa langue et sa religion, le peuple bulgare, n'était venu réunir en un seul faisceau toutes ces forces éparses et former un seul corps politique définitif.

*
* *

Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, une puissante tribu, d'origine tartare ou turque selon toute vraisemblance, occupait le pays compris entre le Don et le Volga. Elle y était campée depuis bien longtemps, si l'on doit croire les historiens arméniens, en particulier Moïse de Khoren qui en parle sur la foi de témoignages antérieurs à lui. Les membres de cette tribu s'appelaient Boulgares, c'est-à-dire, selon l'étymologie reçue, hommes du Volga, car ils avaient fait un séjour assez long sur les terres situées le long du cours inférieur de ce fleuve. Peu à peu, sous la poussée d'autres peuples de race turque, ou par instinct de la rapine et du pillage, instinct qui les guida longtemps, ils s'étaient rapprochés du Danube et des limites de l'empire grec. C'est l'empereur Zénon qui, le premier, semble leur avoir facilité l'accès des terres romaines, en recourant à leurs services contre les Goths de Théodoric, dont la tutelle devenait de plus en plus gênante pour la cour de Constantinople. L'empire n'eut pas d'ailleurs à se louer de ces auxiliaires. Bien qu'ils eussent la réputation d'être invincibles, les Bulgares n'attendirent pas le choc des troupes gothiques qui les poursuivirent, finirent par les atteindre et leur infliger une sanglante défaite sur les bords du Borysthène ou Dniéper. Leur khan ou général, Libertem, fut blessé et faillit être pris par Théodoric. Ceci se passait entre les années 482 et 487.

Dans les premières années du VIe siècle, les Bulgares revenaient en Thrace, cette fois-ci pour leur propre compte, et triomphaient des Grecs près de la rivière Zourta. Cette incursion fructueuse fut dès lors renouvelée souvent, les Bulgares ayant pris l'habitude de razzier moissons, bestiaux et habitants sur les terres de l'empire pour ne laisser après leur passage que ruines et désolation. Un historien de cette époque, Jornandès, a bien décrit en quelques mots discrets la profonde terreur que ces barbares avaient su inspirer à ses contemporains : « Au-dessus de la mer Pontique, dit cet auteur, se développent les demeures des Bulgares, devenus célèbres par les désastres que nous ont attirés nos malheurs. (1) » A leur tour, des Romains de vieille souche, devenus ministre ou ami du souverain des Goths, Cassiodore et l'évêque Ennodius de Pavie, n'en parlent qu'avec le plus vif émoi.

Il ne faudrait pas s'imaginer pourtant que tout tremblait devant eux et que, s'ils avaient dès lors voulu exercer une action énergique et continue, c'en était fait de l'empire byzantin. En effet, les Bulgares n'agissent presque jamais en leur nom personnel. Jusqu'au milieu du VIIe siècle, jusqu'au règne de Kourt, ils sont plutôt, ainsi que les Slaves, les auxiliaires et les mercenaires des Avares que leurs propres maîtres. C'est le khagan des Avares qui dirige l'ensemble des tribus slaves et turques, et c'est lui qui préside à la fédération. Fédération de pillards, du reste, peu fixés au sol et préférant venir à des dates régulières prendre par la violence le fruit des travaux des autres, que de cultiver les champs péniblement eux-mêmes. Si les maîtres de Constantinople n'avaient dû, dans ce désarroi universel, exercer une vigilance attentive sur trois parties du monde, en surveillant à la fois les frontières d'Europe, d'Afrique et d'Asie, les hordes bulgares n'auraient jamais quitté les marais insalubres qui leur servaient de résidence.

Voyant l'empire affaibli par des dépenses insensées et par des guerres sans cesse renaissantes, le sentant attaqué, harcelé pour ainsi dire par les bandes avares et slaves, les Bulgares passèrent et repassèrent le Danube plusieurs fois au cours du VIe siècle, ramenant d'habitude chez

(1) *De origine actuque Getarum*, c. II, p. 183. Paris, édit. Savagner.

eux après chaque incursion un riche butin et de longues colonnes de prisonniers. Parfois aussi, les Byzantins se tenaient sur leurs gardes, et c'étaient les Bulgares vaincus et captifs qui s'en allaient, comme en 538, coloniser l'Arménie romaine et la Lazie. En 635, une alliance était conclue entre les deux peuples ennemis, au détriment des Avares, dont les Bulgares, jusque-là vassaux, venaient de secouer le joug : le khan Kourt ou Kouvrat qu'Héraclius avait jadis tenu sur les fonts baptismaux à Constantinople (1), mettait ses troupes à la disposition du *basileus* et opérait une diversion en sa faveur dans les cantonnements de Pannonie. Ce fait marque une date importante dans l'histoire des Bulgares, qui peuvent, à partir de ce moment, être considérés comme une nation vraiment indépendante.

A la mort de Kourt, d'après les données des chroniqueurs byzantins du IXe siècle, saint Théophane et Nicéphore le patriarche, la nation bulgare se serait fractionnée en cinq groupes principaux, dont chacun se trouvait sous le commandement d'un des fils du défunt. Deux de ces hordes restèrent dans leur pays d'origine, l'une au delà du Volga, l'autre en deçà du Don, pour constituer, sous la direction des fils aînés Batbaïas et Kotragos, des Etats indépendants. L'un et l'autre royaume dut accepter plus tard la suzeraineté des Khazars, pour embrasser l'islamisme vers l'année 922, être détruit par les Tartares au XIIIe siècle et se fondre finalement dans les possessions de la Russie. Deux autres tribus, commandées par les plus jeunes fils de Kourt, s'établirent, l'une dans la Pannonie où elle renforça la puissance des Avares, l'autre dans l'Italie du Nord, aux environs de Ravenne. La cinquième, enfin, sous les ordres d'Asparoukh ou Esperikh, franchit le Dniéper et le Dniester et se cantonna tout d'abord entre ce dernier fleuve, la mer Noire et le Danube, c'est-à-dire qu'elle occupa les terrains fangeux de la Bessarabie, pour, de là, tenter des incursions en Mésie et en Thrace.

Si, à l'encontre de ce que racontent les deux chroniqueurs byzantins, toutes ces migrations ne se sont pas accomplies en même temps, si Nicéphore et Théophane ont eu tort de bloquer sous le règne d'un seul empereur byzantin des événements qui se sont peut-être déroulés au cours de plusieurs siècles, il n'en est pas moins vrai que la fondation du nouvel Etat bulgare par Asparoukh, sur les terres de la Bessarabie moderne, est généralement attribuée par les historiens à cette époque. Le fait aurait eu lieu, d'après les chroniqueurs byzantins, sous le règne de Constantin Pogonat, entre les années 668 et 685 ; en réalité, il s'est passé un peu plus tôt, si nous ajoutons foi aux calculs chronologiques que vient d'établir M. Bury d'après une ancienne inscription bulgare (1), connue depuis quelques années, et qui daterait le règne d'Asparoukh des années 640 à 660. Le passage du Danube a probablement eu lieu en 659.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, un fait est certain, c'est que l'établissement des Bulgares en Bessarabie a précédé l'avènement de Constantin Pogonat, mais que, par contre, c'est sous le règne de cet empereur que les razzias des Bulgares devenant par trop fréquentes, les Byzantins entrèrent en lutte ouverte avec eux. Une double expédition terrestre et maritime fut dirigée par Constantin IV en personne contre ces maraudeurs, et dans leur pays ; malheureusement, pour des causes restées mystérieuses, les succès du

(1) Le patriarche Nicéphore, *Breviarium historicum*, MIGNE, *P. G.*, t. C, col. 893, rapporte que, vers l'année 618 ou 619, le prince des Huns vint à Byzance, avec les principaux chefs de son peuple et leurs femmes, et que là ils reçurent tous le baptême. Or, ce chroniqueur identifie toujours dans la suite les Huns avec les Ounogoundoures et avec les Bulgares ; de même le chroniqueur Théophane et Constantin Porphyrogénète. En faut-il davantage pour conclure que ce prince anonyme des Huns est le souverain des Bulgares, Kourt, qui régnait à ce moment, était l'ami et l'allié d'Héraclius et est toujours appelé chef des Ounogoundoures par les chroniqueurs byzantins ?

(1) *The Chronological Cycle of the Bulgarians*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*. Munich (1910), t. XIX, p. 126-144.

début furent suivis de revers assez prompts: la panique se mit dans les troupes byzantines, qui repassèrent le Danube en toute hâte, talonnées par les Bulgares, qui massacrèrent bon nombre de soldats et occupèrent le pays entre ce fleuve et la chaîne des Balkans. Sans rien abandonner de leurs anciennes possessions, ils fondèrent ainsi un Etat assez considérable, dont les centres principaux furent Varna et Silistrie. Les tribus slaves des territoires occupés, dont les sept plus importantes formaient une confédération, se rallièrent sans difficulté aux vainqueurs qui, par suite de cet accroissement de population, devenaient un danger des plus sérieux pour l'empire. Ce n'était pas, à vrai dire, nous l'avons déjà vu, la première fois que les Bulgares avaient franchi le Danube. mais leur séjour permanent dans les provinces romaines de Scythie (Dobroudja) et de Mésie est désormais un fait accompli. Maîtres de cette partie du sol romain, ils ne l'ont plus quittée. La défaite de Constantin Pogonat remonte à l'année 679.

Pour conserver la Thrace et leurs possessions de Macédoine, les Grecs conclurent un traité avec les nouveaux venus, et, moyennant un tribut annuel assez élevé, ils vécurent tout d'abord en bons termes avec leurs voisins. Mais comme ceux-ci étaient et sont encore éminemment positifs, dès que le remboursement de l'impôt se faisait par trop attendre, les hostilités recommençaient. C'est ainsi que tout le VIIIe siècle et les vingt premières années du IXe furent remplies de luttes sanglantes, tantôt au profit des Bulgares et tantôt à leur défaveur, mais qui se terminaient généralement par la défaite et l'humiliation des Byzantins.

Dès l'année 688, les adversaires se trouvaient aux prises et sortaient également meurtris de la lutte. En 705, les Bulgares renversaient l'usurpateur Tibère III et rétablissaient sur le trône Justinien II Rhinotmète, qui s'était réfugié à la cour de leur khan (1); trois ans après, ils anéantissaient dans la plaine d'Anchialos une puissante armée de ce même Justinien qui s'était retourné contre eux; en 711, à la nouvelle de l'assassinat de cet empereur, ils venaient, sous les ordres de Tervel, ravager les faubourgs de Constantinople et ne se retiraient que chargés de butin et de prisonniers. Après de longues années de paix, les Bulgares reprirent en 755 la guerre contre les Byzantins et la poursuivirent pendant dix années. Au cours de ces longues hostilités, sous les khans Kormisoch, Telets, Baïan, etc.. marquées par de fréquentes révolutions politiques et par des dissensions intestines en Bulgarie, les Grecs eurent souvent l'occasion d'intervenir dans les affaires intérieures de ce pays. Un khan bulgare, Vinekh, chrétien sans doute, et que les chroniqueurs désignent sous le nom romain de Sabinus, vivait alors à la cour de Constantin Copronyme et, de là, gouvernait la partie de ses Etats qui lui était restée fidèle. Son intervention et son appui ne contribuèrent pas peu à assurer la victoire des Byzantins à Anchialos (17 juin 762) et la défaite définitive des Bulgares. En 777, un autre khan, Tzérig ou Télérig, détrôné comme Vinekh et réfugié à Byzance, y reçut le baptême avec le titre de patrice et ne tarda pas à épouser une princesse byzantine.

La guerre recommence en 791 et se poursuit presque sans discontinuité; par malheur, les Grecs essuient défaites sur défaites. Parmi les principales, signalons celles de 792 et de 811. En 792 périt le fameux Lakhanodracon, l'ancien ami de Copronyme, le meilleur général et le plus grand malfaiteur de l'empire. Le 26 juillet 811, le basileus Nicéphore est vaincu et tué par Kroum; son crâne évidé, en-

(1) A cette occasion, Justinien II donna au souverain bulgare Tervel le titre honorifique de césar qui était parfois accordé à des membres de la famille impériale et désignait dans ce cas le futur héritier. Les historiens bulgares en ont conclu que les Byzantins avaient accordé alors aux Khans de leur tribu la dignité d'empereur ou de tsar; mais césar n'a jamais signifié empereur chez les Byzantins; c'est le mot basileus ou celui d'autocrator qui a ce sens.

châssé en argent, sert désormais de coupe royale aux orgies de son adversaire. Les vainqueurs profitent de leurs succès pour ravager la Macédoine et la Thrace. Le 22 juillet 813, devant Andrinople, Michel Ier Rhangabé est battu par Kroum, qui s'avance jusque sous les murs de Constantinople, et là, en face de la porte Dorée, au grand scandale des dévots byzantins, immole à ses dieux des animaux et des victimes humaines. Blessé par ordre de Léon l'Arménien, successeur de Michel Ier, et chassé de la capitale, le roi bulgare se venge de cette trahison en mettant tout à feu et à sang dans la Thrace et une partie de la Macédoine, détruisant les villes, saccageant les récoltes, égorgeant les habitants ou les traînant prisonniers à sa suite. Andrinople fut, après un long siège, contrainte de se rendre et 12 000 habitants, sans compter les femmes et les enfants, furent transportés sur les rives du Danube. L'année suivante, après la prise d'Arcadiopolis, 50 000 autres prenaient le chemin de la Bulgarie. La mort violente du souverain barbare, survenue le 13 avril 815, permit tout d'abord aux Byzantins de respirer; la victoire de Mésembria, remportée en 817, les poussa à infliger aux Bulgares des désastres analogues à ceux qu'ils avaient subis de leur part. Enfin, l'avènement d'Omortag ou Mortagon en 819, suivi d'une trêve de trente ans, amena entre les deux Etats un rapprochement durable qui fut même suivi de rapports assez intimes.

Ainsi, par leurs victoires sur les Grecs et grâce à leur esprit de prosélytisme, les Bulgares, dont le nombre était plutôt restreint lors de la traversée du Danube, avaient attiré à eux et réuni sous leur domination toutes les tribus slaves établies sur leur territoire et qui firent dorénavant cause commune avec eux. En 811, les grands de la nation slave, les boyards buvaient, à la suite de Kroum, dans le crâne de Nicéphore; ainsi encore, dès cette époque, le souverain bulgare s'intitule prince des Slaves et des Bulgares.

Il se produisit donc alors, dans la péninsule balkanique, le même phénomène que l'on avait constaté en Gaule aux Ve et VIe siècles. Les Bulgares d'Asparoukh et de ses successeurs y jouèrent le même rôle que les Francs de Clovis et de ses héritiers dans notre pays. Au contact des vaincus supérieurs en nombre et en civilisation, les vainqueurs perdirent leur nationalité, leur idiome et leur religion, mais, en retour, ils donnèrent leur nom — et pour toujours — à l'amalgame ethnographique. A mesure que la fusion se fit entre les deux principaux éléments, à mesure que le nouvel Etat, de bulgare devint de plus en plus slave, il acquit une plus grande force. Tous les Slaves qui avaient pénétré depuis des siècles dans l'empire byzantin, conservant envers et contre tous leurs usages et leur langue, portèrent leurs regards au delà des frontières, souhaitant, hâtant de leur mieux leur union avec les nouveaux venus qui étaient pour eux des frères. Désormais, tout Slave, sujet de Byzance, est son ennemi caché ou déclaré, autant qu'il est l'allié des Bulgares.

*
* *

Fixer d'une manière précise les limites territoriales des Bulgares, alors qu'ils guerroyaient sans cesse, tantôt sur un point, tantôt sur un autre, n'est pas chose bien aisée. Pour ne pas remonter trop haut et sans tenir compte des annexions passagères, il semble qu'avant le règne de Kroum, dans les premières années du IXe siècle, le nouvel Etat comprenait la Bulgarie dite danubienne et la Valachie, c'est-à-dire qu'il s'étendait de la chaîne des Balkans aux Carpathes de la Transylvanie.

Kroum conquit, pour sa part, une bonne portion de la Hongrie orientale et devint ainsi voisin des Moraves qui devaient bientôt embrasser le christianisme, voisin des Francs qui venaient d'anéantir le royaume des Avares, voisin des Byzantins et des Serbes. En 809, les Bulgares apparurent dans le bassin du

Strymon et ils s'emparèrent de Sardique ou Sofia, ville restée jusque-là au pouvoir des Grecs : en 812, ils prenaient les ports de Mésembria et Débeltos, sur la mer Noire, puis Andrinople, etc. Toutes ces places, à l'exception de Sofia et de la région adjacente, furent d'ailleurs rendues aux Byzantins lors du traité de 820 conclu entre eux et Omortag. Ce dernier, libre de ses mouvements du côté de Constantinople, dirigea tous ses efforts vers l'Ouest, et, à la suite de plusieurs campagnes payées parfois d'insuccès, il réussit à garder la boucle du Sirmium entre l'embouchure de la Save et celle de la Drave. C'est Rasa ou Novi-Bazar qui constituait la principale place forte des Bulgares près de la frontière serbe.

L'unité politique de la partie septentrionale de la péninsule balkanique s'était donc faite sous le drapeau bulgare, elle allait être consacrée par l'unité religieuse. Avant la conversion et le baptême de Boris, que l'on peut comparer au baptême de Clovis à Reims, nous n'avons que peu de renseignements sur la diffusion du christianisme chez les Bulgares. Il est probable toutefois, malgré le silence de l'histoire, que le voisinage des Grecs et des Francs, tous chrétiens, ne fut pas sans exercer une salutaire influence sur l'esprit grossier de ces barbares. Du reste, le pays qu'ils avaient conquis en deçà du Danube était chrétien depuis plusieurs siècles. Dans la Scythie, la Mésie inférieure et l'Hémimont, on ne comptait, lors de leur arrivée, pas moins de huit diocèses grecs, une métropole avec cinq évêchés suffragants et deux archevêchés autocéphales. Si nous nous tournons vers la frontière occidentale, vers la région annexée par Kroum, Omortag et leurs successeurs, nous rencontrons les provinces ecclésiastiques de Dacie, Dardanie, Prévalitane et Macédoine, soumises à la juridiction patriarcale de Rome, et qui, à elles toutes, renfermaient bon nombre de sièges épiscopaux, comme Sofia, Nich, Uskub, etc.

Toute cette population chrétienne, même submergée par le flot des invasions slaves, n'avait pas entièrement disparu, lorsque Asparoukh et ses bandes traversèrent le Danube afin de la subjuguer: loin de là, elle formait de beaucoup la majorité. Le chroniqueur Théophane l'a fait remarquer avec raison (1), les Bulgares s'installèrent sur une terre chrétienne, ils rencontrèrent partout des églises et des prêtres, grecs ou slaves. Si je n'avais craint d'abuser de la patience du lecteur, il aurait été facile, en m'appuyant surtout sur le récit des miracles de saint Démétrius, de prouver que les Slaves établis sur le territoire byzantin avaient, pour la plupart, renoncé au paganisme dès le VIIe et le VIIIe siècles.

Un autre motif contribua puissamment à la rapide diffusion du christianisme. Les campagnes heureuses de Kroum et de ses prédécesseurs étaient d'ordinaire suivies de transplantations de captifs qui amenaient dans le royaume une foule de chrétiens, évêques, prêtres et simples fidèles, tous ardents propagateurs de l'Evangile. Le fait même que, vers l'an 818, le khan Omortag, pour parer au danger qui menaçait le culte national, mettait à mort l'évêque d'Andrinople avec trois autres prélats et 374 personnes, démontre que leurs prédications et leurs exemples portaient des fruits et que la religion du Christ s'infiltrait insensiblement parmi la race conquérante.

Ce qui l'atteste mieux encore, c'est la profession de christianisme mise au compte de plusieurs membres de la famille régnante. Au dire de Théophylacte d'Achrida, l'un des fils d'Omortag, Nravota, avait été converti par un Grec prisonnier en Bulgarie, et il fut, pour ce fait, assassiné par son frère Malomir qui s'empara du trône, tout en étant le plus jeune héritier. Nous avons déjà vu le khan Télérig s'enfuir à Byzance et y recevoir le baptême en 777; peu d'années auparavant, Vinekh ou Sabinus avait agi de même. Bien plus, Kourt, le véritable fondateur de l'Etat bul-

(1) *Anno mundi* 6171. MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 728.

gare, le véritable organisateur de la nation bulgare, était venu à Constantinople se faire baptiser, en l'an 618 ou 619, ainsi que les principaux membres de sa tribu, et l'empereur Héraclius lui avait servi de parrain.

Croit-on que de pareils exemples soient restés sans influence sur la mentalité des grands de la nation et même du menu peuple? Et ne pourrait-on pas expliquer les rivalités funestes qui divisèrent la famille royale au VIIIe siècle et pendant la première moitié du IXe, par les deux tendances chrétienne et païenne qui s'y dessinaient depuis longtemps et armaient trop souvent une moitié du royaume contre l'autre? Ne comprendrait-on pas alors pourquoi Sabinus, chrétien et réfugié à la cour de Byzance, continua pourtant à gouverner une partie de ses Etats? Dans l'ignorance à peu près complète où nous sommes de la politique intérieure de la Bulgarie et des mobiles qui la dirigeaient, cette hypothèse devient l'explication plausible de faits certains, mais dont sans elle les causes nous échappent. Le baptême de Boris ne serait pas ainsi la première étape des Bulgares vers le christianisme, mais le dernier pas d'une marche qui durait depuis plus de deux cents ans; sa conversion serait la revanche de la fuite de Sabinus et de Télérig à Byzance, ainsi que du meurtre de Nravota. Victoire achetée au prix de grands sacrifices, il est vrai, car Boris dut noyer toute opposition dans le sang des boyards païens.

En effet, si glorieuses que fussent les conquêtes du christianisme, elles n'auraient probablement pas réussi à déterminer la nation, si un prince valeureux et résolu n'avait lui-même donné l'exemple en entraînant à sa suite les adorateurs des faux dieux. A vrai dire, nous sommes encore assez mal fixés sur les motifs qui poussèrent le khan Boris à une démarche aussi hardie. On a parlé d'une sœur de Boris prisonnière à Byzance et qui, de retour chez les siens, leur aurait inculqué les premières notions de la religion révélée; ce fait ne paraît avoir que la portée d'une simple légende. On a même cité le nom d'un moine, Méthode, peintre habile, dont un tableau du jugement dernier aurait décidé la conversion du roi, et l'on a voulu voir dans ce personnage le frère de saint Cyrille; mais, d'après Syméon Métaphraste, qui, le premier, rapporte ce récit, ceci n'eut lieu qu'après le baptême de Boris, et le susdit Méthode n'était pas moine, mais peintre de profession. Il est d'ailleurs prouvé aujourd'hui que les deux frères Cyrille et Méthode ne sont pour rien dans la conversion des Bulgares et qu'on doit attribuer à l'influence de leurs premiers disciples la juste popularité dont ces deux apôtres des Moraves ont joui et jouissent toujours en Bulgarie.

Sans rejeter la part de la grâce qui fut sans doute considérable mais qui échappe à nos investigations; sans méconnaître le zèle des missionnaires grecs qui s'exerça de longs mois, peut-être même de longues années sur la personne du khan bulgare, on peut toutefois avouer que la conversion de Boris est due en partie à des raisons politiques. Les Byzantins formaient un grand empire chrétien à l'Orient; vers l'Ouest s'étendaient et s'appuyaient toute une série de royaumes francs, Etats chrétiens et germano-latins; situés entre ces deux grands groupements, les Slaves se tournaient de plus en plus vers l'Evangile, et un œil exercé devait fatalement découvrir qu'ils appartiendraient à la dynastie chrétienne qui saurait les gagner. Or, le souverain morave venait, peu auparavant, d'embrasser la religion chrétienne; en s'obstinant à rester fidèle aux dieux des steppes asiatiques, Boris risquait de voir ses sujets slaves se tourner vers la Moravie et constituer sous l'autorité de Rastiz la première monarchie slave chrétienne. Tous les efforts de ses ancêtres auraient été ainsi frappés d'un seul coup de stérilité. Il ne le voulut point, et à la monarchie chrétienne morave qui groupait les Slaves de l'Europe centrale, il sut opposer la monarchie chrétienne bulgare autour de laquelle s'étaient déjà rangés les Slaves méridionaux.

Quant aux circonstances qui accompagnèrent l'entrée de Boris dans la religion chrétienne, nous les ignorons absolument. Sa démarche ne fut pas secrète, comme on le répète à plaisir, puisqu'elle était connue, et par l'empereur d'Allemagne, et par le Pape, et par Hincmar de Reims, près d'un an avant qu'elle fût accomplie. Une chose est sûre, c'est qu'il reçut le baptême par l'intermédiaire de prêtres grecs, preuve évidente que ceux-ci s'étaient déjà chargés de son instruction religieuse; une chose non moins incontestable, c'est qu'on l'appela alors Michel, *à cause du nom du basileus*, remarque le continuateur de Théophane. On en a conclu, je crois avec raison, que le roi bulgare eut pour parrain Michel III l'Ivrogne — singulier parrain pour une jeune Eglise! Conformément aux usages du temps, une fois qu'il eut reçu le baptême, le souverain contraignit ses sujets à partager ses nouvelles croyances; mais ce brusque changement ne fut pas goûté de tout le monde, surtout des boyards, les chefs de la nation. Une violente insurrection éclata pour renverser Boris du trône et lui substituer un païen; elle fut arrêtée par la mort violente des principaux meneurs.

La date de cet événement capital pour l'avenir de la péninsule balkanique doit se placer à la fin de 864, ou mieux dans dans les premiers mois de 865. En effet, d'après une lettre écrite au mois de mai 864 par le pape saint Nicolas à Salomon, évêque de Constance, on sait que Louis le Germanique espérait alors la conversion du souverain des Bulgares et que nombre des sujets de ce dernier s'étaient déjà faits chrétiens (1). De même, Hincmar rapporte dans ses *Annales* (2), à la date de 864, que Boris avait promis de se convertir au christianisme. Enfin, dans sa fameuse encyclique de 867, Photius déclare qu'il ne s'est pas écoulé tout à fait deux ans entre l'arrivée en Bulgarie des missionnaires latins, fin de l'année 866, et la conversion des Bulgares opérée par les prêtres grecs (3). Ceci nous reporte bien au début de l'année 865.

(*A suivre.*)

SIMÉON VAILHÉ,

Constantinople.

LA CÉRÉMONIE DU LAVEMENT DES PIEDS A JÉRUSALEM

A la fin d'une étude consacrée au rite du lavement des pieds le Jeudi-Saint dans l'Eglise grecque, après avoir prévenu le lecteur que Jérusalem est un des rares endroits où les *orthodoxes* aient conservé cette touchante cérémonie, je la décrivais telle qu'elle y avait lieu au XIIe siècle (1). On sera sans doute bien aise de savoir comment elle s'exécute aujourd'hui.

Nous en trouvons le texte et les rubriques dans une brochure d'accès peu commode, intitulée : Ἡ ἱερὰ ἀκολουθία τοῦ θείου νιπτῆρος κατὰ τὴν διάταξιν τῆς ἁγιωτάτης Σιωνίτιδος ἐκκλησίας. Cette brochure, de 14 pages petit in-folio, a été imprimée en 1895, par ordre du patriarche Gérasime Ier, à l'imprimerie de la communauté du Saint-Sépulcre. Page 3, un avis nous apprend l'existence d'une

(1) S. PÉTRIDÈS, *le Lavement des pieds le Jeudi-Saint dans l'Eglise grecque*, dans *Echos d'Orient*, t. III, 1899-1900, p. 321-326.

(1) JAFFÉ, n° 2758 : *Quia vero dicis, quod rex speret, quod ipse rex Vulgarorum ad fidem velit converti, et jam multi ex ipsis christiani facti sint, gratias agimus Deo.*

(2) Edit. Pertz, t. Ier, p. 473.

(3) MIGNE, *P. G.*, t. CII, col. 724.

première édition en 1885. L'indication des sources est très vague : le rite s'accomplit, nous dit-on, selon la tradition ancienne et les *typica* manuscrits (1).

Voici la traduction intégrale de l'office (2); j'y ajoute seulement quelques notes explicatives.

Cet office (3) *est célébré le Jeudi-Saint par Sa Béatitude le patriarche sur le parvis* (4), *ou, si la pluie ne le permettait pas, dans l'église même de l'Anastasis* (5). *La veille, on prépare, au milieu du parvis et en face de la porte du monastère Saint-Abraham, une estrade ainsi disposée.*

Sur le côté occidental, au milieu, est placé le trône patriarcal; de chaque côté de ce trône, sont rangés douze fauteuils destinés aux prêtres qui représentent les disciples. Au centre de l'estrade est une cuvette avec une aiguière et deux linges.

Ces préparatifs ainsi faits, à la fin de la messe célébrée dans l'église de saint Jacques, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem, les prêtres représentant les disciples, choisis parmi les archimandrites et protosyncelles de la communauté et parmi les prêtres de la Ville Sainte, revêtus de leurs ornements, se placent deux à deux de chaque côté de la Belle Porte (6). *Sa Béatitude le patriarche prend sur l'autel l'évangéliaire* (7) *et le remet à celui qui est chargé de lire les évangiles du* νιπτήρ. *Aussitôt, pendant que les chœurs chantent alternativement les versets du psaume L, le cortège se rend par la chapelle des Myrophores* (8) *au parvis et se tient devant la porte de l'Anastasis. L'«évangéliste»* (1) *monte à l'ambon, et celui qui porte « la cruche d'eau » se place près de l'estrade* (2).

A la fin du psaume L, l'évangéliste à l'ambon commence le chant du premier évangile.

L'ÉVANGÉLISTE. — Et pour être rendus dignes d'entendre la lecture du saint Evangile, supplions le Seigneur notre Dieu (3). Sagesse! Debout! Ecoutons le saint Evangile.

LE PATRIARCHE. — Paix à tous (4).

L'ÉVANGÉLISTE. — Lecture du saint Evangile selon Matthieu. Soyons attentifs (5).

En ce temps-là, Jésus ayant appelé ses douze disciples leur dit :

LE PATRIARCHE. — Vous savez que la pâque a lieu après deux jours, et le Fils de l'homme sera livré pour être crucifié.

L'ÉVANGÉLISTE. — La fête des azymes arriva, où il fallait immoler la pâque, et il envoya Pierre et Jean, disant :

LE PATRIARCHE. — Allez, préparez-nous la pâque, afin que nous la mangions.

L'ÉVANGÉLISTE. — Ils lui dirent :

PIERRE ET JEAN. — Seigneur, où voulez-vous que nous vous préparions ce qu'il faut pour manger la pâque?

L'ÉVANGÉLISTE. — Il leur dit :

LE PATRIARCHE. — Allez à la ville et vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau; suivez-le, et, quelque part qu'il entre, dites au propriétaire de la maison : Le Maître dit : Où est le lieu où je pourrai manger la pâque avec mes disciples? Et là, préparez-nous ce qu'il faut.

Les deux disciples vont vers l'estrade et disent à celui qui porte la cruche :

PIERRE ET JEAN. — Le Maître dit : Où est le lieu où je pourrai manger la pâque avec mes disciples?

CELUI QUI PORTE LA CRUCHE. — C'est ici.

Et aussitôt ils reviennent vers le patriarche disant :

---

(1) La brochure nous a été procurée par notre confrère le P. A. Chappet, à qui nous offrons nos plus vifs remerciements.

(2) Cette traduction est due à notre confrère le P. M. Voutsinos.

(3) En grec, νιπτήρ : ce mot désignait primitivement le bassin qui sert au lavement des pieds, mais la dénomination s'est étendue à toute la cérémonie.

(4) Les Grecs appellent la basilique *église de l'Anastasis* ou Résurrection, et le parvis qui la précède ἁγία αὐλή.

(5) En grec, *dans le catholicon :* c'est la partie appelée communément en français *le chœur des Grecs.*

(6) La porte centrale de l'iconostase dans les églises de rite byzantin.

(7) Ce livre reste en effet à demeure sur l'autel.

(8) Nom des « saintes femmes » dans la liturgie grecque.

(1) C'est-à-dire le diacre (?) chargé de lire les évangiles.

(2) On remarquera que les rubriques n'ont rien dit de ce personnage, pas plus du reste que de l'ambon ou chaire portative qu'on a dû préparer avec le reste.

(3) Le chœur répond trois fois : *Kyrie, eleison.*

(4) Le chœur répond : *Et à votre esprit.*

(5) Le chœur répond : *Gloire à vous, Seigneur, gloire à vous.*

Pierre et Jean. — Seigneur, tout est prêt.

Après cela, le cortège se dirige vers l'estrade dans l'ordre suivant : les porteurs de la croix patriarcale et des hexapteryga (1) *marchent les premiers, puis viennent ceux qui forment les chœurs en chantant la cinquième ode du « canon »* (2) *du Jeudi-Saint :*

ODE V. QUATRIÈME TON PLAGAL

Hirmus (3). — Unis par le lien de la charité, les apôtres se confiaient au Christ, souverain de l'univers, qui lavait les beaux pieds de ces évangélistes de la paix.

Tropaires. — La Sagesse divine, qui tient dans l'éther les formidables eaux supérieures, qui met un frein aux abîmes, qui arrête la fureur des mers, met de l'eau dans un bassin et le Maître lave les pieds de ses serviteurs.

Le Seigneur donne à ses disciples l'exemple de l'humilité; celui qui vêt le ciel de nuées se ceint d'un linge; celui qui tient dans sa main la vie de tout être vivant plie le genou pour laver les pieds de ses serviteurs.

Les chantres sont suivis des diacres qui portent le « dicerium » et le « tricerium » (4), *et dont deux encensent Sa Béatitude le patriarche qui bénit le peuple et s'avance vers l'estrade à travers la double rangée de ceux qui figurent les disciples. Lorsqu'il en approche, ceux qui portent les « hexapteryga » et la croix patriarcale se tiennent des deux côtés de l'escalier en bas, les chœurs montent et se tiennent en haut de l'escalier, Sa Béatitude le patriarche monte sur le premier degré de l'escalier et l'évangéliste chante :*

L'évangéliste. — Et lorsque l'heure fut venue, il se mit à table, et les douze avec lui.

Le patriarche monte et s'assied au trône; après lui les disciples montent deux à deux, lui font la petite μετάνοια (1) *et occupent leurs fauteuils; pendant ce temps, l'évangéliste a terminé sa phrase et continue :*

L'évangéliste. — Et Jésus leur dit :

Le patriarche. — J'ai désiré vivement manger cette pâque avec vous avant de souffrir; car je vous le dis, je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.

Les chantres commencent les idiomèles (2) *du lavement des pieds :*

Premier ton. — Christ notre Dieu, qui te ceignis d'un linge et lavas les pieds de tes disciples, purifie notre âme de ses souillures et ceins-nous d'un lien spirituel, pour que nous observions tes commandements et que nous célébrions ta bonté.

Deuxième ton. — Fidèles, qui allons jouir d'un immense bienfait, accourons pieusement vers le vénérable bassin, non pour laver les taches du corps, mais pour sanctifier mystiquement notre âme. Le Christ notre Sauveur, qui regarde la terre et la fait trembler, s'incline et touche des pieds d'argile, accordant la victoire certaine contre toute puissance ennemie. Disons-lui en action de grâces : Toi qui nous as montré la meilleure voie de l'élévation, l'humilité, sauve-nous. Dieu bon et ami des hommes!

Même ton. — Pierre n'osait pas laisser laver ses pieds par ces mains immaculées qui avaient créé Adam. Mais, entendant ces mots : Si je ne te lave, tu n'auras pas de part avec moi, saisi de terreur, il te cria, Seigneur : Ne lave pas seulement mes pieds, mais encore mes mains et ma tête. O grandeur des dons du Maître! Il rend ses disciples participants de la grâce et leur promet qu'il aura part avec eux dans la gloire ineffable, comme il leur dit aussi du

(1) Eventails métalliques dont l'écran est formé d'une tête de chérubin entourée de six ailes; on les porte aux processions des deux côtés de la croix.

(2) Le *canon* est une poésie rythmique, composée de neuf odes correspondant aux neuf odes ou cantiques scripturaires de l'office de l'aurore; la deuxième ode manque ordinairement. On trouvera le *canon* du Jeudi-Saint dans le Τριῴδιον, édit. Rome, 1879, p. 653.

(3) L'ode est divisée en plusieurs strophes rythmiques nommées *tropaires*; l'*hirmus* est le tropaire type, que les autres imitent pour le nombre des syllabes et des accents toniques, par suite pour le chant.

(4) Ce sont deux candélabres unis par un ruban, l'un à deux branches en forme de croix de Saint-André, l'autre à trois branches; l'évêque grec s'en sert à certains moments pour bénir.

(1) Inclination profonde, suivie ordinairement d'un signe de croix.

(2) Tropaires qui ont chacun leur mélodie spéciale. On trouvera ceux-ci dans l'office du lavement des pieds, Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. Rome, 1873, p. 376.

calice mystique qu'il le boirait de nouveau avec eux dans le royaume des cieux. Ce royaume, rends-nous en dignes aussi, dans ta bonté et ta miséricorde.

Quatrième ton plagal. — Aujourd'hui, l'inaccessible par essence entreprend un travail d'esclave; il se ceint d'un linge, celui qui enveloppe le ciel de nuages; il verse de l'eau dans un bassin, celui qui a divisé les flots de la mer Rouge; et pliant les genoux, il commence à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer du linge dont il était ceint. Quand donc il eut lavé les pieds des disciples, il leur dit : Vous êtes purs, mais non pas tous; voulant dire qu'un le trahissait.

Même ton. — Il eût mieux valu pour toi, Judas, de n'être pas conçu dans le sein de ta mère; il eût mieux valu pour toi de n'être pas né, traître qui t'es détourné du Fils de Dieu. A cause de toi, le collège des disciples du Christ a été dispersé et le larron crucifié vendange la Vigne véritable. A cause de toi, la barrière a été brisée et les impies détruisent le Temple que n'a pas bâti la main de l'homme. Tu regrettais à cause de son prix le parfum de la pécheresse : comment n'as-tu pas tremblé en livrant le sang du Juste aux mains des impies! Il eût mieux valu pour toi de n'être pas né, traître qui t'es détourné du Fils de Dieu.

Même ton. — Saisi d'un sommeil diabolique, Judas s'est endormi pour la mort. C'est l'heure de veiller, l'heure de faire pénitence; que le cœur soupire, que les paupières versent des larmes, que le psaume reste vigilant, car grande est la puissance de la croix. Le Christ est à notre porte, la Pâque immolée arrive. Gloire à toi, Seineur, gloire à toi!

Ensuite, collecte par le diacre (1) *:*

En paix, prions le Seigneur.

Pour la paix d'en haut et le salut de nos âmes, prions le Seigneur.

Pour la paix du monde entier, l'affermissement des saintes Eglises de Dieu et l'union de tous, prions le Seigneur.

Pour cette maison sainte et pour ceux qui y entrent avec foi, piété et crainte de Dieu, prions le Seigneur.

Pour les chrétiens pieux et orthodoxes, prions le Seigneur.

Pour notre père et patriarche, l'ordre vénérable des prêtres, le diaconat dans le Christ, tout le clergé et le peuple, prions le Seigneur.

Pour ce saint monastère, cette Ville Sainte, toute ville et pays, prions le Seigneur.

Pour la salubrité de l'air, l'abondance des fruits de la terre et des temps pacifiques, prions le Seigneur.

Pour les navigateurs, les voyageurs, les malades, les gens qui souffrent, les prisonniers et leur salut, prions le Seigneur.

Pour que ce bassin soit béni et sanctifié par la vertu, l'énergie et la venue du Saint-Esprit, prions le Seigneur.

Pour qu'il soit un moyen de purification des souillures de nos péchés, prions le Seigneur.

Pour être délivrés de toute affliction, colère, danger et nécessité, prions le Seigneur.

Secours-nous, sauve-nous, aie pitié de nous et garde-nous, ô Dieu, par ta grâce.

Faisant mémoire de la toute sainte, immaculée, bénie par-dessus tout, notre glorieuse Dame la Mère de Dieu et toujours Vierge, Marie, et de tous les saints, recommandons-nous nous-mêmes et les uns les autres et toute notre vie au Christ Dieu (1).

Le patriarche (2) *:*

Parce que tu es la purification de nos âmes et à toi nous rendons gloire, ainsi qu'à ton Père éternel et qu'à ton très saint et bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. *Amen* (3).

Le diacre :

Prions le Seigneur (4).

Le patriarche se lève et dit cette oraison :

Seigneur et Dieu très bon, inaccessible dans votre divinité, vous qui dans la forme de l'esclave avez pris le vêtement des serviteurs et, en modèle d'humilité salutaire, avez lavé de vos mains immaculées et essuyé d'un linge les pieds de vos disciples, jetez aussi maintenant un regard sur nous,

(1) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. citée, p. 377. A chaque formule de la collecte (συναπτή) diaconale, les chœurs répondent : *Kyrie, eleison.*

(1) Les chœurs répondent : *A toi, Seigneur.*

(2) La rubrique ajoute : ἐκφώνως; ce mot indique non une simple lecture à voix haute, mais un véritable chant.

(3) Bien que la rubrique n'en dise rien, ce sont sans doute les chœurs qui, comme d'ordinaire, répondent : *amen;* de même à la fin des oraisons.

(4) Les chœurs répondent : *Kyrie, eleison.*

vos serviteurs, qui imitons le glorieux exemple de votre condescendance; accordez-nous d'être purifiés des souillures de la chair et des taches de l'âme par le contact de cette eau; accordez-nous la grâce de la descente invisible de votre Esprit-Saint; protégez nos âmes et nos corps du serpent rusé qui guette notre talon, afin que, devenus purs, nous vous rendions un culte agréable, foulant aux pieds les serpents, les scorpions et toute puissance de l'ennemi.

Il conclut en chantant (1) :

Parce qu'à vous convient toute gloire, honneur et adoration, ainsi qu'à votre Père éternel et à votre Esprit très saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. *Amen.*

Paix à tous (2).

Le diacre :

Inclinons nos têtes devant le Seigneur (3). Prions le Seigneur (4).

Le patriarche dit cette oraison :

Seigneur notre Dieu, qui nous avez montré la mesure de l'humilité dans votre haute condescendance et avez déclaré que le dernier en place est le premier, accordez-nous votre grâce dans le service du prochain, élevez-nous par la divine humilité, gardez-nous de toute souillure, nous lavant dans nos larmes et nous purifiant par la splendeur de votre grâce purificatrice, afin que toujours prosternés sincèrement devant vous nous obtenions pitié et miséricorde à votre redoutable tribunal.

Il conclut en chantant :

Parce que vous êtes un Dieu miséricordieux et ami des hommes, et à vous nous rendons gloire, au Père et au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. *Amen.*

Le patriarche et les disciples s'asseyent et l'évangéliste commence le deuxième évangile.

L'ÉVANGÉLISTE. — Et pour être rendus dignes d'entendre la lecture du saint Evangile, supplions le Seigneur notre Dieu (5). Sagesse! Debout! Ecoutons le saint Evangile.

(1) Un oubli a fait omettre cette rubrique.

(2) Les chœurs répondent : *Et à votre esprit.*

(3) Les chœurs répondent : *Devant vous, Seigneur.*

(4) Les chœurs répondent : *Kyrie, eleison.*

(5) Les chœurs répondent trois fois : *Kyrie, eleison.*

LE PATRIARCHE. — Paix à tous (1).

L'ÉVANGÉLISTE. — Lecture du saint Evangile selon Jean. Soyons attentifs (2).

En ce temps-là, Jésus, sachant que le Père a tout remis entre ses mains, et qu'il est sorti de Dieu et qu'il va à Dieu, se leva de table, ôta ses vêtements et, ayant pris un linge, il se ceignit; ensuite, il mit de l'eau dans le bassin et commença à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint.

Lorsque l'évangéliste dit : « Il se leva de table », Sa Béatitude le patriarche se lève et descend de son trône; les diacres l'aident à déposer la mitre, les « encolpia » (3), l' « omophorion » (4), le « saccos » (5), et l' « epigonation » (6) et, à leur place, à se ceindre de linges; puis, deux diacres portant le bassin, Sa Béatitude le patriarche prend l'aiguière de la main droite, s'avance vers le dernier des disciples, s'agenouille, verse de l'eau dans le bassin, lui lave les pieds, les essuie avec le linge et les baise; il fait de même successivement à tous les disciples, jusqu'à ce qu'il vienne à Pierre. Et tout le temps que Sa Béatitude le patriarche lave les pieds des autres, l'évangéliste répète : « Ensuite il mit de l'eau dans le bassin et commença à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint. » Lorsque Sa Béatitude le patriarche arrive à Pierre, l'évangéliste continue :

L'ÉVANGÉLISTE. — Il vint donc à Simon Pierre et celui-ci lui dit :

PIERRE (7). — Seigneur, vous me lavez les pieds!

(1) Les chœurs répondent : *Et à votre esprit.*

(2) Les chœurs répondent : *Gloire à vous, Seigneur, gloire à vous.*

(3) L'*encolpion* est un médaillon orné d'une sainte image et que l'évêque porte suspendu au cou; les patriarches portent deux *encolpia.*

(4) Bande d'étoffe en soie, brodée et ornée de croix, qui se porte autour du cou, et dont les extrémités retombent l'une par derrière sur les épaules, l'autre par devant jusqu'aux genoux : c'est le *pallium* du rite romain.

(5) Tunique de soie brodée à demi-manches, qui remplace la chasuble pour les évêques.

(6) Ornement en forme de losange, portant une croix ou une image brodée; il se porte à la hauteur du genou droit à l'aide d'un ruban passé sur l'épaule gauche ou attaché à la ceinture; il est réservé aux dignitaires ecclésiastiques.

(7) L'apôtre se lève pour parler, comme il appert de la rubrique finale.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus répondit et lui dit :

LE PATRIARCHE. — Ce que je fais, tu ne le sais pas maintenant, mais tu le sauras plus tard.

L'ÉVANGÉLISTE. — Pierre lui dit :

PIERRE. — Jamais vous ne me laverez les pieds.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui dit :

LE PATRIARCHE. — Si je ne te lave, tu n'auras pas de part avec moi.

L'ÉVANGÉLISTE. — Pierre lui dit :

PIERRE. — Seigneur, non seulement mes pieds, mais les mains aussi et la tête.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui dit :

LE PATRIARCHE. — Celui qui a été lavé n'a besoin que de laver les pieds, et il est pur tout entier; et vous aussi vous êtes purs, mais pas tous.

L'ÉVANGÉLISTE. — Car il savait quel était celui qui le trahirait; c'est pourquoi il dit : Vous n'êtes pas tous purs.

Cela dit, Pierre s'assied, et Sa Béatitude le patriarche s'agenouille et lui lave les pieds comme aux autres disciples.

L'évangéliste commence le troisième évangile :

L'ÉVANGÉLISTE. — Leçon du saint évangile selon Jean. Soyons attentifs (1).

En ce temps-là, lorsque Jésus eut lavé les pieds de ses disciples et qu'il eut repris ses vêtements, s'étant remis à table il leur dit :

Pendant ce temps les diacres enlèvent les linges à Sa Béatitude le patriarche et le revêtent des ornements pontificaux; jusqu'à la fin de cette opération, l'évangéliste répète les mots : et qu'il eut repris ses vêtements; *après quoi, Sa Béatitude le patriarche s'étant assis sur son trône, l'évangéliste continue :* s'étant remis à table il leur dit :

LE PATRIARCHE. — Savez-vous ce que je vous ai fait? Vous m'appelez le Maître et le Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc j'ai lavé vos pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné l'exemple, afin que, comme j'ai fait pour vous, vous fassiez, vous aussi. En vérité, en vérité, je vous le dis, le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'apôtre plus grand que celui qui l'a envoyé. Si vous savez ces choses, bienheureux serez-vous si vous les pratiquez. Je ne dis pas ceci de vous tous, je connais ceux que j'ai choisis; mais afin que l'Ecriture s'accomplisse : Celui qui mange le pain avec moi a levé le pied contre moi.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus ayant dit ces choses fut troublé en son esprit et il attesta et dit :

LE PATRIARCHE. — En vérité, en vérité, je vous dis qu'un de vous me trahira.

L'ÉVANGÉLISTE. — Les disciples donc se regardaient l'un l'autre, incertains de qui il parlait. Or, un des disciples était couché contre le sein de Jésus, celui que Jésus aimait. Simon Pierre lui fit donc signe de demander quel était celui dont il parlait. Et celui-là, Jean, s'étant appuyé sur la poitrine de Jésus, lui dit :

JEAN. — Seigneur, quel est celui qui vous trahira?

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui répondit :

LE PATRIARCHE. — Celui qui met la main avec moi dans le plat. Le Fils de l'homme s'en va, comme il est écrit à son sujet; mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme est trahi.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus donc leur dit encore :

LE PATRIARCHE. — Mes petits enfants, je suis encore un peu de temps avec vous. Vous me chercherez, et, comme j'ai dit aux Juifs : Où je vais, vous ne pouvez venir, je le dis à vous aussi maintenant. Je vous donne un commandement nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres, et que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres.

L'ÉVANGÉLISTE. — Simon Pierre lui dit :

PIERRE. — Seigneur, où allez-vous?

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui répondit :

LE PATRIARCHE. — Où je vais tu ne peux me suivre maintenant, mais tu me suivras plus tard.

L'ÉVANGÉLISTE. — Pierre lui dit :

PIERRE. — Seigneur, pourquoi ne puis-je pas vous suivre maintenant? Je donnerai ma vie pour vous.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui répondit :

LE PATRIARCHE. — Tu donneras ta vie pour moi? En vérité, je te le dis, le coq ne chantera pas avant que tu m'aies renié trois fois.

(1) Les chœurs répondent : *Gloire à vous, Seigneur, gloire à vous.*

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus donc leur dit encore :

LE PATRIARCHE. — Que votre cœur ne se trouble pas et ne craigne pas. Croyez en Dieu et croyez en moi. Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures; si cela n'était, je vous l'aurais dit, car je vais vous préparer une place. Et lorsque je m'en serai allé et vous aurai préparé une place, je reviendrai et vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous soyez aussi. Et vous savez où je vais et vous savez le chemin.

L'ÉVANGÉLISTE. — Thomas lui dit :

THOMAS. — Seigneur, nous ne savons où vous allez, comment pouvons-nous savoir le chemin?

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui dit :

LE PATRIARCHE. — Je suis la voie, la vérité et la vie. Personne ne vient au Père, sinon par moi. Si vous m'aviez connu, vous auriez connu aussi mon Père, et bientôt vous le connaîtrez, et vous l'avez vu.

L'ÉVANGÉLISTE. — Philippe lui dit :

PHILIPPE. — Seigneur, montrez-nous le Père et cela nous suffit.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus lui dit :

LE PATRIARCHE. — Depuis si longtemps je suis avec vous et tu ne m'as pas connu. Philippe? Celui qui me voit voit le Père. Comment dis-tu : Montrez-nous le Père?

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus donc leur dit encore :

LE PATRIARCHE. — Si vous m'aimez, observez mes commandements. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez aussi. Celui qui a mes commandements et les garde est celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé par mon Père, et je l'aimerai aussi, et je me manifesterai à lui.

L'ÉVANGÉLISTE. — Judas, non pas l'Iscariote, lui dit :

JUDAS. — Seigneur, d'où vient que vous vous manifesterez à nous et non au monde?

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus répondit et lui dit :

LE PATRIARCHE. — Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes paroles.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus dit donc encore à ses disciples :

LE PATRIARCHE. — Vous serez tous scandalisés à mon sujet, cette nuit; car il est écrit : Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront dispersées. Un peu de temps et vous ne me verrez plus; et encore un peu de temps et vous me verrez, parce que je vais vers le Père.

L'ÉVANGÉLISTE. — Matthieu répondit et dit aux autres disciples :

MATTHIEU. — Qu'est-ce qu'il nous dit : Un peu de temps et vous ne me verrez plus; et encore un peu de temps et vous me verrez, parce que je vais vers le Père?

L'ÉVANGÉLISTE. — Alors, Barthélemy dit :

BARTHÉLEMY. — Qu'est-ce qu'il nous dit : Un peu de temps?

L'ÉVANGÉLISTE. — Simon de Cana leur dit :

SIMON. — Nous ne savons ce dont il parle.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jésus connut donc qu'ils voulaient l'interroger et leur dit :

LE PATRIARCHE. — Vous cherchez entre vous pourquoi j'ai dit : Un peu de temps et vous ne me verrez plus, et encore un peu de temps et vous me verrez. En vérité, en vérité, je vous dis que vous pleurerez, vous, et gémirez; le monde se réjouira et vous serez contristés : mais votre tristesse sera changée en joie. La femme, lorsqu'elle enfante, est dans la tristesse parce que son heure est venue; mais lorsqu'elle a enfanté un fils, elle ne se souvient plus de sa douleur, à cause de sa joie de ce qu'un homme est né dans le monde. Vous avez donc aussi de la tristesse maintenant; mais je vous reverrai et votre cœur se réjouira, et personne ne vous enlèvera votre joie, et en ce jour-là vous ne m'interrogerez plus sur rien. Je vous ai dit ces choses en paraboles, mais l'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais je vous parlerai ouvertement du Père.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jacques, fils d'Alphée, lui dit :

JACQUES, fils d'Alphée. — Voilà que maintenant vous parlez ouvertement et vous ne dites aucune parabole.

L'ÉVANGÉLISTE. — Jacques, fils de Zébédée, lui dit :

JACQUES, fils de Zébédée. — Nous savons maintenant que vous savez tout et que vous n'avez pas besoin qu'on vous interroge.

L'ÉVANGÉLISTE. — André lui dit

André. — En cela nous croyons et nous savons véritablement que vous êtes sorti de Dieu.

L'évangéliste. — Jésus lui dit :

Le patriarche. — Vous croyez maintenant? Voici que l'heure vient, et déjà elle est venue, où vous serez dispersés chacun de son côté et me laisserez seul; et je ne suis pas seul, parce que mon Père est avec moi. Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez la paix en moi. Dans le monde, vous serez opprimés, mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde.

L'évangéliste. — Ainsi parla Jésus et il leva les yeux au ciel et il dit :

Le patriarche. — Père, l'heure est venue; glorifiez votre Fils pour que votre Fils vous glorifie. Je vous ai glorifié sur la terre. J'ai consommé l'œuvre que vous m'aviez donnée à faire. Et maintenant, glorifiez-moi, vous, Père, en vous-même, de la gloire que j'avais en vous avant que le monde fût. J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du milieu du monde. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés, et ils ont gardé votre parole. Père saint, conservez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un comme nous. Lorsque j'étais avec eux dans le monde, je les conservais en votre nom. J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et aucun d'eux n'a péri, hors le fils de perdition, pour que l'Ecriture fût accomplie. Je ne prie pas seulement pour eux, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole. Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire que vous m'avez donnée, car vous m'avez aimé avant la constitution du monde. Père juste, le monde ne vous a pas connu, mais moi je vous ai connu, et ceux-ci ont connu que vous m'avez envoyé. Je leur ai fait connaître votre nom et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux et que je sois en eux.

L'évangéliste. — Lorsque Jésus eut dit ces choses, il s'en alla avec ses disciples au delà du torrent de Cédron, là où il y avait un jardin, dans lequel il entra lui et ses disciples (1).

(1) Les chœurs répondent : *Gloire à vous, Seigneur, gloire à vous.*

Aussitôt après, l'évangéliste commence le quatrième évangile.

L'évangéliste. — Lecture du saint évangile selon Matthieu. Soyons attentifs (1).

En ce temps-là, Jésus prend avec lui ses disciples dans un village appelé Gethsémani et il dit à ses disciples :

Le patriarche. — Asseyez-vous ici tandis que j'irai là et prierai.

L'évangéliste. — Et ayant pris avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il commença à être contristé et affligé. Jésus leur dit alors :

Dès que l'évangéliste a prononcé les mots : Et ayant pris avec lui Pierre, *Sa Béatitude le patriarche se lève du trône, invite les trois premiers disciples, et, accompagné par eux, descend de l'estrade; et, descendu, tandis qu'ils se tiennent sur les degrés de l'échelle, il leur dit :*

Le patriarche. — Mon âme est triste jusqu'à la mort; restez ici et veillez avec moi.

Ayant dit cela, il va vers le lieu de la prière, préparé près de l'estrade, et prie ainsi.

L'évangéliste. — Et, s'étant éloigné un peu, il se prosterna sur la face, priant et disant :

Le patriarche. — Mon Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant, non pas comme je veux, mais comme vous voulez.

L'évangéliste. — Et un ange du ciel lui apparut le fortifiant, et étant tombé en agonie il priait plus longuement, et sa sueur devint comme des gouttes de sang découlant jusqu'à terre. Et s'étant levé après sa prière, il vint vers ses disciples et les trouva endormis et dit à Pierre :

Le patriarche. — Ainsi vous n'avez pu veiller une heure avec moi? Veillez et priez afin que vous n'entriez pas en tentation; l'esprit est prompt, mais la chair est faible.

L'évangéliste. — S'en étant allé encore une fois, il pria, disant :

Le patriarche. — Mon Père, si ce calice ne peut passer loin de moi sans que je le boive, que votre volonté se fasse.

L'évangéliste. — Et étant revenu il les trouva encore endormis, car leurs yeux étaient appesantis, et, les ayant laissés, il

(1) Les chœurs répondent : *Gloire à vous, Seigneur, gloire à vous.*

s'en alla encore et pria une troisième fois disant les mêmes paroles :

Le patriarche. — Mon Père, si ce calice ne peut passer loin de moi sans que je le boive, que votre volonté se fasse.

L'évangéliste. — Alors il vint vers ses disciples et leur dit :

Le patriarche. — Dormez maintenant et reposez-vous. Voici que l'heure approche et le Fils de l'homme sera livré aux mains des pécheurs. Levez-vous, allons, voici qu'approche celui qui me livrera (1).

A la fin de la prière *et après les mots :* Voici qu'approche celui qui me livrera, *Sa Béatitude le patriarche remonte sur l'estrade et lit à haute voix l'oraison suivante. L'évangéliste descend de l'ambon, où monte le prédicateur, après avoir demandé la bénédiction de Sa Béatitude le patriarche.*

Le diacre. — Prions le Seigneur (2).

Le patriarche. — Seigneur notre Dieu, qui dans votre infinie miséricorde vous êtes anéanti et avez pris la forme de l'esclave; qui, au temps de votre salutaire et vivifiante et volontaire Passion, avez daigné souper avec vos saints disciples et apôtres, et après cela, vous étant ceint d'un linge, avez lavé les pieds de vos saints disciples, leur donnant l'exemple de l'humilité et de l'amour réciproque, ayant dit : Comme je vous ai fait, vous aussi faites de même les uns aux autres; vous, Seigneur, venant au milieu de vos indignes serviteurs qui ont suivi votre exemple, effacez toute tache et souillure de nos âmes, afin que, lavés de la poussière qui s'est attachée à nous à la suite de nos fautes et essuyés par le linge de la charité, nous puissions vous être agréables tous les jours de notre vie et trouver grâce devant vous.

Il chante la conclusion (3) *:*

Parce que vous êtes celui qui bénit et sanctifie toutes choses, Christ notre Dieu, et à vous nous rendons gloire, comme à votre Père éternel et à votre très saint et bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. *Amen.*

A la fin de cette oraison, le prédicateur, du haut de l'ambon, prononce une courte instruction, après laquelle les chœurs chantent : Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα. *Sa Béatitude le patriarche se lève, bénit le peuple avec le tricerium, descend de l'estrade, précédé de tous ceux qui forment le cortège comme il a été indiqué, et, sanctifiant le peuple à l'aide d'un bouquet de fleurs et de l'eau du bassin* (1), *il monte au patriarcat, les chœurs chantant le long de la route les* ἀναβαθμοὶ *du 4e ton* (2), *jusqu'à la grande salle, où a lieu l'apolysis* (3).

*
* *

On voit que l'office du lavement des pieds à Jérusalem comprend treize parties, à savoir :

1. Le psaume L;
2. Evangile selon saint Matthieu;
3. Ode 5 du canon du Jeudi-Saint;
4. Idiomèles;
5. Collecte diaconale;
6. Oraison;
7. Oraison;
8. Evangile selon saint Jean;
9. Evangile selon saint Jean;
10. Evangile selon saint Matthieu;
11. Oraison;
12. Ἀναβαθμοί;
13. Apolysis.

Le plan de l'office est exactement celui de l'office contenu dans l'euchologe imprimé (4); mais les numéros 2, 9 et 10 ne se trouvent pas dans celui-ci. L'addition de ces trois leçons de l'Evangile est la caractéristique de l'office hiérosolymitain. Il offre une autre divergence, mais sans importance aucune : à la fin de l'office, le chant des ἀναβαθμοὶ à la place du chant de deux tropaires (5).

Ce qui le distingue essentiellement de

(1) Les chœurs répondent : *Gloire à vous, Seigneur, gloire à vous.*

(2) Les chœurs répondent : *Kyrie, eleison.*

(3) Dans le texte, simplement : ἐκτώνως.

(1) Dans le texte : ἁγιάζων τὸν λαὸν διὰ ἀνθοδέσμης ἀπὸ τοῦ νιπτῆρος. Sauf dans quelques églises de Grèce et en Russie, on ne se sert pas avec l'eau bénite d'un goupillon, mais d'un bouquet de verdure, ordinairement de basilic.

(2) Sur les ἀναβαθμοί, voir l'article du R. P. L. Petit dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. Ier, col. 1860.

(3) Sur l'apolysis ou conclusion des offices liturgiques dans le rite byzantin, voir mon article dans le même *Dictionnaire*, t. Ier, col. 2601.

(4) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. citée, p. 375-380.

(5) Cf. *ibid.*, p. 380.

l'autre office, c'est son caractère dramatique: il constitue un drame liturgique véritable, tout à fait pareil à ces drames d'église qu'on trouve à l'origine du théâtre français. Les éléments sont les mêmes : mise en scène, sinon dans l'église, au moins tout à côté ; rôles tenus par les membres du clergé en ornements liturgiques; dialogues formés de phrases de l'évangile. On a sans doute remarqué l'introduction de quelques mots qui ne sont pas dans le texte évangélique et les modifications que celui-ci a subies çà et là pour se prêter au dialogue.

L'existence de drames liturgiques dans le moyen âge byzantin est prouvée par ailleurs. Luitprand raconte qu'on érigeait fréquemment un vrai théâtre dans Sainte-Sophie. Un de ces drames est connu, celui des *Trois enfants dans la fournaise*. Le lavement des pieds, tel qu'il est pratiqué à Jérusalem, me paraît se rattacher étroitement à ce genre d'enseignement pieux.

*
* *

Il n'est pas hors de propos d'ajouter ici une brève description du lavement des pieds tel qu'il est pratiqué dans l'île de Patmos: je résume un article d'E. Alexakis, originaire de cette île, en regrettant que l'auteur n'ait pas apporté plus de précision dans certains détails (1).

L'estrade est dressée, l'après-midi du Mercredi-Saint, sur une des deux places du chef-lieu de l'île, à tour de rôle. C'est un plancher peu élevé, reposant sur des tréteaux de bois. Tout autour sont plantés des mâts, reliés par des guirlandes de myrte et de nard sauvage, et portant alternativement une croix et un fanal. Un pupitre servira au chant des évangiles. Douze sièges sont disposés en deux rangs; au milieu, celui du célébrant, flanqué de deux *hexapteryga*. Dans un coin, le lieu de la prière du Christ, marqué par une image du Sauveur couronné d'épines.

La cérémonie a lieu vers 11 heures, après la messe du Jeudi-Saint. Elle est présidée par l'higoumène du célèbre monastère de Saint-Jean, qui est en même temps le plus haut dignitaire ecclésiastique de l'île, ou parfois par quelque évêque pèlerin. Au son des cloches il quitte le monastère, accompagné de onze prêtres et de quatre diacres qui encensent. Les prêtres portent des ornements semblables en velours rouge (1), mais n'ont pas l'aube; les diacres sont en aube rouge (2). Je ne parviens pas à comprendre si les prêtres sortent du couvent revêtus des ornements ou s'ils ne les prennent que sur la place.

Onze prêtres seulement jouent le rôle d'apôtres. C'est que Judas n'est pas représenté par un prêtre, mais par quelque pauvre à qui les moines payent pour cet office ingrat une paire de souliers neufs et la somme de trente piastres.

Les cloches des églises saluent la procession au passage. Les meilleurs chantres du monastère, rangés autour du pupitre, exécutent six fois lentement un solennel *alleluia*, puis entonnent l'*apolytikion* (3) du jour. Le cortège arrive, Pierre et Judas en dernier lieu, devant l'higoumène : c'est Judas qui porte le bassin, un bassin d'argent.

La cérémonie commence par l'acclamation ordinaire (4), puis l'higoumène

(1) E. Alexakis, dans Ἑστία, t. XXVII, p. 336-338. Athènes, 1889. Je n'ai pu consulter la description de Krumbacher, *Griechische Reise*, p. 376. Berlin, 1886. Le regretté savant, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, 2e édit., p. 645, ne manque pas de signaler la cérémonie de Patmos à propos du drame liturgique byzantin.

(1) Dans le rite byzantin, le rouge est la couleur des jours de jeûne : comme tant d'autres règles liturgiques, celle-ci n'est plus que bien rarement observée.

(2) Dès le moyen âge, le *sticherarion*, primitivement blanc, est souvent de la même couleur que le reste des ornements. Celui du diacre, par sa décoration plus soignée, rappelle moins l'aube que la dalmatique latine.

(3) Sur ce tropaire principal de l'office grec, voir mon article dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. Ier, col. 2602.

(4) En voici la traduction : *Béni soit notre Dieu, toujours, maintenant et à jamais et dans les siècles des siècles. Amen.*

bénit l'eau du bassin et on chante les idiomèles déjà connus (ou un seul?). Ensuite commencent les évangiles. C'est ici surtout que l'exactitude fait défaut au texte que j'analyse. D'après l'auteur, il n'y aurait que trois leçons: une de saint Matthieu, une de saint Jean et une de saint Marc. Mais il me paraît sûr qu'il se trompe et il y a sans doute quatre leçons comme à Jérusalem (à moins que la première et la deuxième ne soient réunies en une seule?). Autre différence: la dernière leçon, celle qui raconte la prière de Jésus à Gethsémani, serait tirée de saint Marc à Patmos, tandis qu'à Jérusalem elle est de saint Matthieu. Quoi qu'il en soit, les lectures évangéliques ont lieu à Patmos avec le même appareil que nous avons vu dans la Ville Sainte et avec la même forme dialoguée. A la fin, l'officiant bénit l'assistance avec l'eau qui reste dans le bassin, on chante le fameux idiomèle du Mercredi-Saint : Κύριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις, de Cassia (1), et le tout se termine par l'*apolysis* comme à l'ordinaire.

S. Pétridès.

DÉCRETS DES CHAPITRES GÉNÉRAUX DES BASILIENS CHOUÉRITES DE 1750 A 1790

Le récit des démêlés regrettables entre Ignace Sarrouf, métropolite de Beyrouth, et les Chouérites nous amène naturellement à parler d'un autre désaccord, né de ceux-ci et qui n'eut pas moins de retentissement que les précédents. Il s'agit des vingt nouveaux règlements imposés aux Chouérites par ce même Ignace Sarrouf, mais, cette fois, sous le couvert du patriarche Athanase V Jauhar et de son concile national plénier de Saint-Sauveur, en l'année 1790. Mais avant d'engager le lecteur dans toutes ces intrigues, nous avons mieux aimé le laisser reposer un instant en lui présentant quelques-unes de ces ordonnances monastiques que les Chouérites ont, de tout temps, qualifiées d'encre sur du papier.

A l'époque de leur fondation, en 1697, les Chouérites n'ayant pas encore de Constitutions régulières, prirent l'habitude de s'en faire quelques-unes à chaque Chapitre général de la Congrégation. Ces règlements, émis en assemblée plénière de tous les membres de la nouvelle famille religieuse et avec l'agrément de tous, étaient destinés à faire partie des *Constitutions proprement dites* qui dirigeraient la Congrégation et pour lesquelles on solliciterait l'approbation pontificale.

Ainsi, ils étaient élaborés suivant les circonstances et les besoins des temps, et avaient force de loi dans la Congrégation naissante. Au premier Chapitre général, en 1720, les règlements qui furent portés étaient au nombre de dix-huit; plus tard, quinze nouvelles prescriptions leur furent ajoutées, puis trois autres, puis huit, enfin une vingtaine. Et ce sont ces premières Constitutions religieuses que les Chouérites présentèrent lors de

(1) Sur cet idiomèle, son histoire ou sa légende, et la vogue dont il jouit chez les Grecs, voir mon article *Cassia*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII (1902), p. 237 sq.

sa première visite à Mar-Hanna, à l'approbation d'Athanase IV Dabbas, qui les confirma complaisamment à Fourzol, en 1723.

Tous ces règlements ainsi élaborés trouvèrent place dans le livre des *Constitutiones sancti Basilii magni* que nous avons longuement analysé ici même et qui eut pour auteur le P. Nicolas Saïegh, de vénérée mémoire. Présenté en 1750 à l'approbation pontificale, il ne fut définitivement confirmé qu'en 1757 par le Bref *Ecclesiæ catholicæ regimini meritis,* que Benoît XIV adressa au P. Ignace Jarbouh, successeur du P. Saïegh. A ces règles autorisées, sages et composées pour les Chouérites eux-mêmes, ceux-ci ne prêtèrent pas une attention sérieuse, et, au lieu de s'astreindre à les faire passer dans leur vie religieuse, ils se contentèrent de s'autoriser de la confirmation accordée par Rome en vue des difficultés qui ne manquaient pas de surgir.

Cependant, ils prescrivirent d'en lire un ou deux chapitres, le dimanche, au réfectoire, et ils continuèrent à émettre, à la fin de chaque Chapitre général, des règlements auxquels on s'est plu à donner le titre de *A'mal ul Majma' el 'Am, Actes du Chapitre général*. Tout en étant présentés sous une forme nouvelle, ces *Actes* se trouvent en toutes lettres dans le livre des Constitutions; mais l'on n'y prend pas garde, et les nouveaux dignitaires chouérites élus au Chapitre général sont persuadés de la nullité de leur assemblée solennelle, toutes les fois qu'elle n'émet point de ces *A'mal ul Majma' el 'Am*. Au lieu de mettre sous clé les sages règlements confirmés et approuvés par Rome, il semble que le premier et le plus urgent devoir du Chapitre général serait d'en faciliter et d'en presser la pratique, sans se mettre en peine d'en émettre d'autres qui ne s'accordent pas toujours avec les premiers.

De là vient le peu d'importance que trop souvent les subordonnés y attachent. Au dernier Chapitre général, tenu en 1907, Alépins et Chouérites indigènes firent imprimer à Beyrouth leurs *A'mal ul Majma' el 'Am*. Si l'on s'est gardé d'en distribuer un exemplaire à chaque religieux, on en a tout de même envoyé un ou deux dans chaque monastère, et bien que ce ne soit là qu'une demi-mesure, on ne saurait trop s'en réjouir.

Ce ne sont pas de ces règlements contemporains que je voudrais entretenir le lecteur, je me propose plutôt de lui mettre sous les yeux les *Décrets* des Chapitres chouérites élaborés entre les années 1750 et 1790. Ayant eu la bonne fortune de les retrouver réunis dans une seule et même copie qui ne manque pas d'intérêt, je donnerai tout d'abord la traduction des décrets élaborés de 1750 à 1790, puis celle des décrets du Chapitre général de 1790.

I. Décrets des Chapitres généraux des Chouérites de 1750 a 1790.

Liste de ce qui a été prescrit et décrété dans plusieurs Chapitres généraux et particuliers, depuis l'année 1750 jusqu'au Chapitre général qui eut lieu à Saint-Michel en 1790.

1° Aucun d'entre nous ne fera de fiançailles et de mariages, à moins qu'il ne soit chargé par l'évêque d'exercer le saint misnistère (1).

2° Les femmes n'auront point accès dans nos couvents, sauf à l'église et pour un motif spirituel. S'il est urgent cependant d'avoir affaire à elles, que ce soit dans un endroit isolé du monastère; que l'on ne conclue avec elles ni ventes ni achats (2).

3° On n'admettra point les adolescents dans les monastères, sauf pour un motif d'instruction spirituelle. Dans ce cas, il faut les recevoir dans un endroit isolé du

(1) Cette règle a été modifiée depuis, et aujourd'hui le métropolite de Beyrouth autorise le supérieur du monastère à permettre l'exercice du saint ministère dans les alentours du couvent, à n'importe quel prêtre du monastère. Les mariages et les fiançailles sont toujours faits, cependant, par le supérieur du monastère, accompagné d'un prêtre désigné par lui.

(2) Malgré cette prescription et la clôture rigoureusement établie dans tous les couvents chouérites, les femmes ont encore accès dans les monastères. Ce sont elles qui s'occupent de laver et de coudre les effets des religieux.

The Institute of Mediaeval Studies LIBRARY

monastère, en dehors des cellules, et ne point leur permettre d'y coucher. On n'admettra pas non plus dans les couvents de cuisinier laïque qui n'aurait pas dépassé vingt ans (1).

4° Le Père Général n'ouvrira point les lettres des Pères assistants qui porteraient la note « sous réserve ». De même, les supérieurs n'ouvriront point les lettres du Père Général et des assistants envoyées aux Pères et aux Frères ou reçues d'eux. Le signe servant à distinguer ces lettres est connu (2). En dehors de ces missives adressées aux Pères et aux Frères, il faut que le Père supérieur ouvre les lettres envoyées ou reçues, qu'il les fasse parvenir ensuite à leurs destinataires ou qu'il les expédie. Celui qui contrevient à cette prescription sera puni (3).

5° Le religieux qui se transporterait d'un couvent à un autre, sans être muni d'un billet de son supérieur, n'y sera point admis, à moins qu'il n'ait un motif légitime évident.

6° Le Frère cellérier ne prêtera et n'empruntera les choses qui concernent sa fonction qu'avec l'autorisation du supérieur. Il n'ira pas non plus chez les voisins à moins d'y être autorisé.

7° Celui qui aurait été convaincu d'avoir écouté aux portes des cellules sera puni très sévèrement, car son acte devrait être considéré comme un péché grave.

8° Les Pères et les Frères ne pourront quitter l'église qu'à la fin des μακαρισμοί dont la récitation doit avoir lieu à la grand'messe. Au lieu des μακαρισμοί on dira quelquefois les antiphones. Celui qui serait obligé de quitter l'église avant ces prières, devrait y être autorisé par le supérieur (4).

9° Le silence le plus rigoureux sera observé, notamment : *a)* à l'église ; *b)* au réfectoire ; *c)* depuis la prière des Petites Complies jusqu'après la prière des Laudes du lendemain. S'il est urgent de rompre le silence, que ce soit à voix basse ; celui qui y contreviendra sera puni. Cependant, à la cuisine et dans les corridors, que la conversation soit faite avec calme et respect (1).

10° Un Frère qui entrerait dans la cellule d'un autre devrait en laisser la porte ouverte jusqu'au moment de son départ, alors même que ce serait pour un motif de confession ou de direction. Celui qui y contreviendra sera puni.

11° On observera le jeûne monastique habituel ; on ne mangera point de fruits en cachette, en dehors du réfectoire, et l'on ne s'autorisera point à boire de l'eau-de-vie ou autres boissons, si ce n'est avec l'avis du Père spirituel, et s'il est présent (2).

12° Les dimanches et les jours de fêtes, les Frères ne communieront qu'à la grand'messe. Aucun d'eux n'est autorisé à se dispenser de la messe solennelle. Les diacres y concélébreront, et, s'il y a un motif qui les en empêche, il appartient au supérieur d'en décider.

13° C'est le supérieur, avec deux Frères, qui dépouilleront le scrutin. Ils en déclareront ainsi le résultat : *admis* ou *refusé*. Ils ne déclareront point le nombre des voix pour, mais ils garderont là-dessus un secret absolu. De même, il ne sera point permis aux Frères électeurs de révéler ce qu'ils auraient accompli. La même discipline sera observée dans le scrutin des ordinands (3).

---

(1) Les Frères convers chouérites ne se sont jamais astreints à faire la cuisine au monastère, car bien souvent ils n'embrassaient la vie religieuse que pour aspirer plus facilement au sacerdoce.

(2) Ce signe consiste dans les initiales des deux mots arabes qui signifient « Père Général ».

(3) Aujourd'hui le supérieur du monastère n'ouvre que les lettres adressées aux simples novices et celles qu'ils expédient. Il ne saurait, sans soulever de tempête et bien que les Constitutions soient formelles sur ce point, toucher aux lettres des Frères profès ou à celles des Pères.

(4) Cette règle a sa raison d'être, en ce sens que les μακαρισμοί qui font partie de l'office divin étaient récités à la grand'messe ou plutôt à la messe de communauté, et non point après sexte. Or, les religieux, qui sont tous tenus à l'office du chœur, n'y satisfaisaient point en quittant l'église au début de la messe, et on les obligeait à réciter ces prières en leur particulier.

(1) Depuis longtemps cette règle est complètement tombée en désuétude.

(2) Cette règle aurait grand besoin d'être renouvelée.

(3) Voici le mode usité pour les scrutins monastiques. Ils ont lieu ordinairement au réfectoire, à la fin du repas, en présence de tous les Frères. Ceux-ci étant debout, le supérieur leur adresse une petite exhortation, leur déclare que tel Frère novice a terminé ses années de probation et que le Père général désire qu'il fasse sa profession religieuse ; enfin, il les invite à demander les lumières du Saint-Esprit, pour que, dans le scrutin auquel ils vont procéder, il n'y ait rien d'humain qui les empêche d'agir conformément à leur conscience. Là-dessus, chacun

14° On observera avec ponctualité la discipline et le respect monastiques, selon que nous le recommande notre Père saint Basile. Personne ne quittera sa cellule sans être complètement habillé; il ne placera point son manteau sur les épaules en laissant pendre les manches. On ne dira point d'injures, de plaisanteries, de moqueries et de paroles insolentes, même avec les laïques. On ne portera la main sur personne, même par manière de plaisanterie. On ne couchera qu'avec le *compaz* (1), la ceinture et la παραμεντή (2).

15° On ne se promènera pas dans le monastère aux heures de silence; les Frères resteront dans leurs cellules. On ne fréquentera pas les laïques auxquels nous ne permettons point d'habiter avec les religieux (dans les monastères).

16° Le Père spirituel, le Frère tailleur et un Père assistant — s'il en est de présent — feront une fois l'an, au mois de septembre, la visite des cellules des Frères. On en retirera ce qui ne s'y trouverait pas en conformité avec la pauvreté monastique, et l'on prendra note de ce qui manquerait. Il appartient au Père général seul de faire la visite des cellules des assistants et des supérieurs (3).

17° On observera avec exactitude les règles de la prière mentale, les conférences spirituelles les dimanches, les retraites annuelles au temps fixé. On punira très sévèrement celui qui les négligera, et l'on n'admettra aucun motif, pour s'en dispenser, quelque valable qu'il soit (1).

18° Les dimanches et les jours de fêtes, on ne permettra plus désormais de faire des comptes (2), ou encore de faire voyager les moukres et les courriers spéciaux.

19° Au commencement de chaque mois, l'hebdomadier procédera à la petite bénédiction de l'eau, et il en aspergera le couvent.

20° Les Frères ne demanderont qu'à leur supérieur respectif tout ce dont ils auront besoin, comme boîtes, canifs, mouchoirs, etc.;

---

récite en particulier un *Pater*, un *Ave* et un *Gloria*, puis le Frère cellérier arrive, portant un petit plateau sur lequel est une petite boîte en bois avec quelques grains de blé et d'orge, suivant le nombre des religieux réunis. Il passe au-devant de tous en commençant par le Père supérieur; chacun prend en main un grain de blé et un grain d'orge. Ceci fait, le Frère cellérier passe une seconde fois, et alors, chaque Frère jette dans la boîte, bien secrètement, soit un grain de blé, soit un grain d'orge, selon que le novice lui paraît digne ou non de prononcer ses vœux. Les grains de blé sont favorables, les grains d'orge défavorables. Enfin, on porte le résultat de ce scrutin devant le supérieur. Celui-ci invite deux prêtres, et ensemble ils comptent les grains de blé et d'orge après les avoir bénis d'un signe de croix. Finalement, il rappelle le novice, qui, durant tout le scrutin, doit se tenir en dehors, à la porte du réfectoire; il lui signifie le résultat du scrutin et lui adresse quelques paroles d'exhortation, suivant les circonstances.

(1) Le *compaz* est le vêtement principal du religieux, ouvert par devant, et qui lui couvre tout le corps.

(2) La παραμεντή n'est autre que l'*eskim* religieux dont nous avons déjà parlé. (Voir *Echos d'Orient*, t. VI [1903], p. 174-183.)

(3) Cette visite ne se fait plus de nos jours, et chaque religieux est libre de garder dans sa cellule les objets ou meubles qu'il souhaite. De là des différences considérables dans l'ameublement et la décoration des cellules, dont certaines renferment des tapis précieux, des tables d'un travail rare, des tableaux, des portraits richement encadrés, tandis que d'autres n'ont qu'une pauvre natte et quelques vieux livres où les religieux apprennent à lire l'office divin.

(1) Les conférences spirituelles sont depuis longtemps inconnues dans les couvents chouérites, par suite du manque d'instruction sérieuse. Quant aux retraites annuelles, elles se font encore, mais elles ne sont ni prêchées ni méditées; on se contente de lire, pendant trois ou quatre jours, la *Perfection chrétienne*, de Rodriguez; la *Balance du Temps*, l'*Echelle des Vertus*, la *Retraite* de saint Ignace de Loyola et la *Préparation à la mort* de saint Alphonse de Liguori. A la fin de la retraite, chaque religieux fait une confession générale. Tout cela est fort bien et serait mieux encore, si le silence et le recueillement étaient plus observés. C'est un dicton chez les Chouérites que l'on entre à la retraite aiguille à coudre et que l'on en sort aiguille à matelas; il y a là sans doute quelque exagération due au génie syrien.

Voici la manière dont se pratique l'oraison mentale. Après les Petites Complies, les religieux font un examen de conscience, d'après une formule récitée par l'hebdomadier. Puis tous quittent leurs stalles et se dispersent dans l'église, en criant en arabe : « Par les prières de nos saints Pères, etc. » Ils choisissent d'ordinaire l'endroit le plus sombre de l'église pour s'y accroupir, la tête entre les mains. Pendant ce temps, un novice s'est mis à genoux au milieu du chœur, tenant à la main la *Préparation à la mort* de saint Liguori. Après une formule préparatoire à l'oraison, il lit rapidement une partie de la méditation du jour et la termine en exhortant ses confrères à prendre les résolutions appropriées.

(2) Ces comptes avaient lieu, soit avec les fermiers, soit avec les ouvriers que le couvent engageait à la journée. Ils se font encore de nos jours les dimanches et les jours de fêtes, parce qu'on est plus libre ces jours-là, et que les ouvriers ne sauraient sacrifier un jour de travail pour venir au monastère.

car c'est à lui qu'il incombe de subvenir aux besoins de chacun.

21° Personne n'est autorisé à pénétrer dans la cellule d'un Frère ou à en prendre quoi que ce soit qu'après en avoir obtenu la permission. Celui qui y contreviendra sera cité au réfectoire par le Père supérieur qui lui infligera la punition méritée par ce grave délit. Que si, dans le cas d'une nécessité urgente, le supérieur du monastère doit pénétrer dans la cellule d'un Frère et en prendre quelque chose, il devrait en avertir le propriétaire pour couper court au scandale.

22° Aucun Père ou Frère, pas même les supérieurs, n'exercera la médecine et tout ce qui s'en rapproche, à moins qu'il ne possède un certificat délivré par un habile médecin et avec l'autorisation écrite du supérieur général. Celui qui exercera ce métier devra se conformer en tous points au chapitre des Constitutions qui le concerne. Le Père général, cependant, désignera quelqu'un pour prendre soin de la santé des Frères.

23° Tous les Pères de la Congrégation célébreront chacun cinq messes pour le repos de l'âme d'un Frère décédé et 2 messes pour l'âme d'une religieuse défunte. En outre, on offrira 40 messes avec les services habituels, dans le monastère auquel appartenait le Père ou le Frère décédé (1).

24° On ne permettra plus désormais les bains de mer, encore moins les bains chauds (des villes). En cas de nécessité urgente, on doit avoir l'autorisation du supérieur général. De même, on ne permettra plus de dresser des tentes particulières (2).

Quant aux tentes communes on en accordera rarement l'autorisation suivant que le Père général le jugera opportun et capable de procurer la gloire de Dieu.

(1) Cette règle a toujours été modifiée suivant le plus ou moins grand nombre de religieux. Aujourd'hui les Chouérites offrent 10 messes pour l'âme d'un Père, d'un Frère ou d'une Sœur défunts. Les Frères convers offrent 10 communions et récitent 10 chapelets. Par malheur, ces 10 messes, qui devraient être dites par les religieux eux-mêmes, sont trop souvent cédées à des prêtres maronites.

(2) Ces tentes de toiles étaient dressées, pour les moines, dans le jardin de Saint-Michel de Zouq-Mikaïl, où les chaleurs sont excessives durant l'été. Comme les religieux n'étaient plus soumis à la clôture monastique, il y eut parfois des désordres qui forcèrent les supérieurs à abolir cet usage.

25° Le Frère qui aurait été convaincu d'avoir menacé le novice de ne point voter pour lui (au temps de sa profession religieuse) sera privé de la voix active (dans les délibérations monacales). Celui qui, sans motif plausible ou urgent, refuserait de prendre part au scrutin serait puni. Que si, au premier et au deuxième votes, le scrutin ne donne pas de résultat, le novice sera refusé, conformément aux Constitutions. Ne prendra part au scrutin que celui qui aura passé trois mois entiers dans le monastère.

26° On ne permettra plus le port d'habits en laine, des gilets à boutons et d'autres vêtements incompatibles avec l'état monastique (1).

27° Les Frères banniront de leur milieu toute partialité, soit en parole, soit en action, car nous sommes tous un dans le Christ et enfants d'une seule Congrégation. C'est pourquoi il ne sera point permis aux supérieurs majeurs de garder le silence lorsqu'ils se rendront compte de l'existence de cet esprit opposé à l'esprit de charité, d'union et d'égalité qui doit régner parmi les Frères qui nous viennent de diverses contrées.

28° On bannira les réunions particulières où l'on calomnie le prochain, où l'on médit de lui, où on le tourne en ridicule, notamment en présence des laïques. Le supérieur punira très sévèrement celui qui sera reconnu coupable, ou bien il le dénoncera au supérieur général.

29° Les supérieurs veilleront à ce que les religieux soient toujours à l'intérieur du monastère. Ils ne permettront à personne d'en sortir, à moins d'une nécessité urgente et accompagné d'un socius à sa convenance, suivant la teneur des Constitutions particulières et générales ; ils ne se sépareront l'un de l'autre qu'à la rentrée au monastère. Cette règle sera observée avec exactitude, notamment aux couvents de Saint-Michel et de Zahlé. Enfin, on bannira, dans les monastères, les visites des

(1) Dans les premiers temps, tous les religieux, Pères et Frères, portaient des habits en coton blanc qu'ils faisaient teindre en bleu, et, aux pieds, de simples sandales noires. Or, à cette époque, il paraît que certains supérieurs majeurs se crurent le droit de changer le costume monastique; c'est pourquoi le Chapitre général s'élève contre ces abus.

Frères entre eux et celles qu'ils pourraient recevoir du dehors.

30° Nous recommandons à tout supérieur de monastère de surveiller les corridors et les cellules, après la prière des Petites Complies, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'un prêtre désigné à cet effet. Nous lui faisons un devoir de prohiber, à cette heure, toute conversation et toute réunion des Frères dans les cellules. Il punira sévèrement le délinquant, notamment celui qu'il verra dans la cellule d'un autre et qui en tiendrait la porte fermée, chose contraire à nos Constitutions.

31° Lorsque le Père général réclame quoi que ce soit de la part des supérieurs de monastère, ceux-ci le lui remettront le plus tôt possible; si, cependant, ils ont des motifs légitimes à faire valoir, ils les lui présenteront avec respect et soumission, donnant ainsi à leurs subordonnés l'exemple de l'obéissance religieuse.

32° Les supérieurs auront soin de bien organiser leurs monastères respectifs. Ils subviendront à tous les besoins de leurs religieux. Nous leurs recommandons instamment de donner leur sollicitude spécialement aux malades, conformément à la teneur de nos Constitutions, de pourvoir à leurs besoins et de ne leur donner aucune occasion de murmure qui les mette dans la nécessité de transgresser le vœu de pauvreté en réclamant à autrui ce dont ils auraient besoin. Nous rendons leur conscience gravement responsable de toutes ces transgressions. De même, nous recommandons aux infirmes de se comporter avec patience; dans chaque monastère, on leur préposera un Frère infirmier qui soit vertueux, patient, plein de charité pour le prochain (1).

33° Nous ne permettons point aux religieux de réclamer quoi que ce soit à leurs parents ou à d'autres, sinon après en avoir obtenu l'autorisation de leur supérieur respectif; et celui qui recevrait quoi que ce soit ne devrait l'accepter qu'avec la même autorisation.

34° Les supérieurs s'efforceront d'être utiles aux Frères en leur procurant une certaine instruction (2); ils les exhorteront à la lecture spirituelle et à la pratique de la direction, même en dehors de la confession.

35° Il est prohibé de faire des ventes et des achats dans les monastères pour un motif de gain temporel. On n'y conclura point non plus de marché concernant la soie des couvents; que si le Père général ou l'un des supérieurs entreprend de conclure un marché de ce genre, que ce soit alors par l'intermédiaire d'un laïque. Dans tous les cas, on ne devrait agir qu'avec l'avis et le consentement du Père général (1).

36° Il n'est point permis aux simples prêtres d'user à leur guise des honoraires de messes; ils doivent les remettre sur-le-champ à leur supérieur. De plus, ils n'offriront des messes pour l'âme de leurs parents défunts ou pour d'autres, qu'avec l'autorisation du supérieur (2).

37° Les religieux ne se livreront plus désormais à des jeux mondains, tels que le jeu d'échecs, le jeu de dames et le jeu

(1) La règle concernant les soins à donner aux malades n'a pas été toujours bien observée dans les couvents chouérites.

(2) L'instruction consistait surtout à savoir lire le psautier, considéré alors comme le premier livre de lecture dans les plus humbles écoles. Toutefois, il y avait et il y a encore des exceptions, et certains prêtres ordonnés sans avoir fait d'études préalables se contentent de savoir lire l'évangile. Pour remédier à ces abus, provenant surtout, chez les Chouérites alépins, des longs généralats du P. Thomas Qabbach et du P. Gabriel Basile, Rome a nommé directement, l'année dernière, le R. P. Jean Khaouam supérieur général de cette Congrégation.

(1) Ces marchés avaient toujours lieu au monastère à la fin de la récolte des vers à soie. Comme c'est la principale ressource des monastères en Syrie, les supérieurs apportaient tous leurs soins à faire un marché profitable à la Congrégation. Ces longs pourparlers causaient et causent encore du trouble dans le monastère en nuisant considérablement aux offices religieux.

(2) Cette règle n'est plus en usage aujourd'hui; cependant, les prêtres qui vivent dans les monastères sont obligés d'offrir annuellement 200 messes aux intentions du Père général, tant pour payer les dépenses que fait pour eux la Congrégation, que pour diminuer le nombre des messes de fondation que la Congrégation s'oblige à acquitter annuellement. Les Alépins chouérites auraient actuellement plus de 15 000 messes de fondation à acquitter chaque année; les Chouérites indigènes doivent certainement en avoir autant, car au moment de leur séparation, en 1829, les charges furent également réparties des deux côtés. Les Baladites, eux, prescrivent 50 messes par an à chaque prêtre vivant dans les monastères; les supérieurs majeurs et les curés de paroisses en sont dispensés. Comme les religieux prêtres de ces Congrégations ne suffisent pas à acquitter ces messes de fondation, celles qui restent sont cédées à des moines maronites libanais.

du Tâb-oua-Dik (1); celui qui y contreviendra sera puni très sévèrement.

38° Aucun supérieur ou subordonné n'aura la liberté de descendre à Beyrouth, à moins qu'il ne soit muni de l'autorisation écrite du Père général; le supérieur de la procure n'y admettra point celui qui contreviendra à cette règle.

39° On ne se confessera aux prêtres étrangers à notre Congrégation qu'en cas de nécessité et avec l'autorisation du Père général.

40° Le religieux qui souhaiterait être élevé aux saints Ordres et qui le réclamerait, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'un autre, de quelque façon que ce soit, saura qu'il transgresse ses vœux; il ne nous sera point non plus loisible de le présenter aux ordinations, car, dit le proverbe vulgaire, « qui recherche l'Ordre, le perd ».

41° Nous ne permettons point aux supérieurs, encore moins aux subordonnés, de s'offrir comme caution ou de prêter de l'argent aux fermiers ou à d'autres, en engageant la récolte des vers à soie ou autres objets précieux. Cette conduite serait opposée à la teneur de nos Constitutions approuvées et de nos vœux religieux.

42° Nous ordonnons qu'aucun religieux de chœur ou Frère convers ne couche en dehors de son monastère, soit à Beyrouth, soit à Zouq-Mikaïl, à Zahlé ou en d'autres endroits ou villages avoisinant les monastères, à moins de nécessité, par exemple pour veiller un moribond. Le délinquant sera puni très sévèrement par son supérieur.

43° Nous défendons à tout supérieur et à tout subordonné de raconter aux laïques ce qui se passe dans les monastères, de les entretenir des défauts ou querelles des moines et des supérieurs. Celui qui en aura été convaincu sera puni sévèrement (2).

(1) Le *Tâb-oua-Dik* est un jeu de hasard très usité à Alep; il consiste en une petite planche de bois sur laquelle figurent quatre rangées de 21 petits trous chacune. Sur les deux premières rangées, de chaque côté des joueurs, on place 21 pions blancs et noirs. On y joue au moyen de quatre petits roseaux aplatis, dont une face est noire et l'autre blanche, qu'on lance contre une bouteille. Le pion qui parvient à pénétrer parmi ceux du voisin est appelé *Tâb*, tandis que la planche porte le nom de *Dik*.

(2) Il n'y a jamais eu de secret pour les laïques dans les monastères chouérites.

44° Nous ordonnons que, désormais, les femmes n'habitent plus dans les monastères ou à côté d'eux, alors même qu'elles seraient les meilleures protectrices de la Congrégation; on ne les enterrera point non plus dans les cimetières des religieux.

45° Usage de l'eau-de-vie et du vin. A celui dont la santé réclamerait l'usage de l'eau-de-vie, nous ne permettons d'en prendre qu'une petite tasse chaque fois; quant à celui qui aurait besoin d'user de vin, qu'il en prenne chaque fois deux petits verres contenant chacun environ les trois quarts d'une once. Nous exhortons le supérieur à donner tous ses soins à l'observation de cette règle, et nous ordonnons au Frère cellérier de ne point faciliter davantage l'usage de ces boissons, et de dénoncer au supérieur celui qui chercherait à transgresser cette ordonnance (1).

46° Conformément à la petite brochure ordonnée par le P. Nicolas (Saïegh), on jeûnera tous les jours pendant lesquels il faut réciter les μεσώρια, et il n'appartient point au supérieur d'en dispenser (2).

47° Aucun de nos religieux n'est autorisé à accepter chez lui un dépôt quelconque. En cas de nécessité, le supérieur seul pourrait le faire, mais il est requis que ce soit en présence de deux autres Pères, pour en témoigner. Celui qui y contreviendrait serait puni très sévèrement.

48° Suivant la coutume reçue, le supérieur du monastère fera la visite des effets de tout religieux qui se transporterait à un autre couvent; cette visite devrait être faite avec discernement. Que si le religieux dérobe quoi que ce soit aux recherches du supérieur, il appartient au Père général de le punir.

49° Nous ordonnons à tous de veiller à ne point transgresser le vœu de pauvreté en ce qui concerne les choses nécessaires au culte, notamment les ornements sacrés et autres choses semblables. C'est pourquoi tout prêtre, même supérieur de mo-

(1) Les Chouérites, pas plus que les autres religieux de Syrie, n'ont jamais usé de vin à table, à l'encontre des communautés européennes. L'eau, du reste, est excellente.

(2) Nous n'avons jamais pu retrouver cette brochure où le P. Saïgh organise les μεσώρια dans un ordre qui différait quelque peu de celui que nous voyons dans l'Ὡρολόγιον. Aujourd'hui, même dans les monastères, les μεσώρια sont tombés en désuétude.

nastère, qui aurait confectionné pour lui ou pour un autre un ornement nouveau, sans l'autorisation du Père général, sera puni. Dans le cas où il l'aurait reçu en présent, de la part d'un bienfaiteur, il n'en userait point avant d'en avoir obtenu l'autorisation du Père général. Nous ne dispensons de cette règle que les Pères qui vivent en dehors des monastères dans des paroisses lointaines (1).

II. Décrets du Chapitre général des Chouérites en 1790.

1° Désormais, dans tous les monastères, on fera usage de la viande, deux fois la semaine, tant pour les malades que pour les bien portants. De plus, si le supérieur le permet et que ce soit possible, on pourra en faire usage trois fois. Par suite, il n'appartient point aux Pères ou aux Frères d'y faire la moindre opposition, encore moins de murmurer ou de faire paraître du mécontentement (2).

2° Les religieux dont la santé est faible, ceux qui sont avancés en âge ou qui sont atteints de certaines infirmités, feront usage de café une fois le jour, le matin (après le déjeuner). On n'en permettra point l'usage aux autres, et, s'il faut outrepasser cette règle, on doit avoir l'autorisation du supérieur (3).

3° Aucun religieux ne fera usage de tabac, à moins qu'il n'ait un certificat octroyé par le P. Clément Tabib et l'autorisation écrite du Père général. Celui qui aurait rempli ces conditions ne fumera qu'à l'intérieur de sa cellule seulement; et, s'il est convaincu d'avoir fumé sur les chemins, dans les maisons ou dans tout autre endroit en dehors de sa cellule, il en sera privé une année entière, sans miséricorde; s'il contrevient à cette défense, on le citera au chapitre des assistants. Désormais, on n'admettra point un novice à faire sa profession religieuse, à moins de lui faire promettre qu'il ne fera jamais usage de tabac; de même, on ne présentera un religieux à l'Ordre du diaconat que sous la même condition (1).

4° Chaque supérieur de monastère devra choisir, en présence des Frères assemblés, un procureur, puis un directeur spirituel auquel les Frères auront recours dans leurs besoins (2).

5° Au nom du Seigneur, nous recommandons aux Pères et aux Frères de ne retenir chez eux quoi que ce soit en fait de monnaie, pour quelque motif que ce soit, tant par eux-mêmes que par le moyen d'autrui, avec une intention bonne ou mauvaise, ou même dans un but d'économie qui devrait tourner au profit de la Congrégation. Quant aux supérieurs qui remplissent certaines charges dans la Congrégation, nous leur ordonnons, au nom de l'obéissance : *a*), de dire la vérité au Père général lorsqu'il cherchera à connaître ce qu'ils pourraient détenir, et il n'y a pas de mal à ce qu'ils lui disent plus ou moins, lorsqu'ils ne sont pas sûrs de la réalité ; — *b*) lorsqu'ils sont appelés dans d'autres monastères, de ne rien garder de ce qui appartient aux couvents où ils auraient exercé la charge de supérieur. Nous ne saurions être plus indulgents à ce sujet, et nous jugeons que celui qui contrevient à cette règle se rend coupable d'un péché grave et transgresse son vœu; — *c*) de tenir bien exactement les comptes des recettes et des dépenses, sans rien ajouter ni retrancher.

Quant aux curés des villages, nous leur ordonnons de remettre au Père général, deux fois par an, tout ce qu'ils pourront avoir. Nous exceptons, cependant, les curés de Zahlé auxquels nous prescrivons de garder dix piastres seulement pour eux et de remettre le reste au Père général toutes

(1) Ces prescriptions, qui ont pour but de sauvegarder le vœu de pauvreté, furent occasionnées par l'habitude des supérieurs majeurs de garder de l'argent sur eux. Plus tard, le mal gagna les supérieurs de monastère, les simples prêtres et enfin les Frères convers. Aujourd'hui, chaque religieux vivant dans un couvent a droit, à la fin de l'année, à 25 francs que la Congrégation lui donne pour s'acheter un habit; il lui est, par contre, loisible de chercher à acquérir autant d'argent qu'il désire. Ne serait-il pas plus conforme au vœu de pauvreté de fournir à chaque religieux tout ce dont il pourrait avoir besoin?

(2) L'usage de manger de la viande leur avait été définitivement accordé par le patriarche Théodose VI Dahan, en 1787.

(3) Aujourd'hui, une petite tasse de café est distribuée aux Frères, dans tous les monastères chouérites, le matin après le déjeuner, et à midi, après le dîner.

(1) De nos jours, l'usage du tabac est général chez les Chouérites, depuis le supérieur jusqu'au dernier des inférieurs.

(2) Cet article n'est plus observé, au moins pour ce qui regarde le directeur spirituel.

les fois qu'il leur en fera la demande. Cependant, les Frères cellérier, intendant, jardinier, ou tout autre religieux qui aurait à remplir une charge réclamant le port de monnaie sur soi, ne sont pas autorisés à garder de l'argent sur eux le jour du dimanche. Mais, le samedi soir, ils remettront à leur supérieur respectif tout l'argent qu'ils pourront avoir sur eux, à moins qu'ils ne jouissent d'une autorisation contraire. Enfin, les Pères qui se seraient absentés pour un temps devront, à leur retour, déclarer au Père général en toute vérité tout ce qu'ils pourront avoir d'argent sur eux, ou bien en dépôt, de quelque façon que ce soit.

La transgression de ces prescriptions en une matière qui dépasserait le tiers d'une piastre, avec pleine connaissance et liberté, serait jugée un péché grave, contraire au vœu de pauvreté et dont l'absolution est réservée. Si le délinquant meurt dans cet état, il sera privé des bienfaits spirituels que la Congrégation a coutume d'offrir pour ses enfants qui meurent dans le Seigneur.

6° Nous ordonnons à tout supérieur d'avoir chez lui une copie de ces prescriptions, afin d'en faire faire la lecture publique au commencement de chaque mois. Il adressera, en même temps, de fortes admonitions aux délinquants, afin que ces règles soient observées avec exactitude, que la perfection religieuse règne en maîtresse parmi nous et que chacun reconnaisse ses obligations. Les supérieurs qui transgresseront ces ordonnances seront sévèrement repris par le Père général, et, s'ils n'en tiennent aucun compte et qu'ils continuent à se relâcher en cette matière, ils seront cités au Chapitre des assistants qui aura tout droit de les destituer et de les faire remplacer par d'autres.

III. Cas réservés au supérieur général.

1° Sortir du monastère, la nuit, secrètement et sans aucune autorisation.

2° Injurier son supérieur ou un Père assistant, en public ou en particulier.

3° S'approprier de l'argent à partir d'un tiers de piastre et au-dessus, à l'insu du supérieur, contrairement au vœu de pauvreté.

4° Tout acte impur, de nature grave, commis entre deux personnes — ce qu'à Dieu ne plaise! — alors même que seulement l'une d'elles serait consacrée à Dieu (1).

Paul Bacel,
prêtre du rite grec.

Syrie.

L'ÉGLISE SAINTE-EUPHÉMIE ET RUFINIANES A CHALCÉDOINE (1)

On me communique à l'instant, soigneusement découpé, un article de *Topographie byzantine* que M. J. Miliopoulos a fait paraître dans les numéros des 6 et 7 juin de votre *Servet* français. L'auteur y affirme dès le second paragraphe :

1° Que Rufinianes s'élevait entre la station actuelle du chemin de fer de Haïdar-Pacha et la caserne Sélimié;

(1) Sous le titre de *Topographie byzantine*, l'étude suivante du regretté P. Pargoire a paru dans un journal français de Constantinople, aujourd'hui disparu, le *Servet* du 11 juillet 1900. Nous l'avons recueillie, parce qu'elle intéresse deux des principaux sanctuaires de Chalcédoine, l'église Sainte-Euphémie, où fut tenu en 451 le IVe concile œcuménique, l'église Saint-Pierre de Rufinianes, au faubourg du Chêne, où fut condamné saint Jean Chrysostome en 403. Depuis lors, le P. Pargoire a établi (*Echos d'Orient*, t. VI, 315-317) que très probablement le couvent et l'église Sainte-Bassa s'élevaient près de l'ancienne gare de Haïdar-Pacha, et le P. Vailhé (*Echos d'Orient*, t. XI, p. 227) est venu encore confirmer sa savante hypothèse. (Note de la Rédaction.)

(1) D'ordinaire, le supérieur général permet aux assistants, et aux supérieurs de monastère d'absoudre de ces cas réservés.

2° Que les ruines de l'église de Sainte-Euphémie se trouvent sous la station de Haïdar-Pacha.

Ces deux assertions, émises tout d'abord en allemand dans la *Byzantinische Zeitschrift,* n'en sont pas plus exactes pour cela. Me permettez-vous, Monsieur le directeur, de montrer en quelques mots par où elles pèchent? Ce sera du même coup montrer par un exemple comment le dogmatisme topographique de M. J. Miliopoulos s'expose facilement à tromper ceux de vos nombreux lecteurs qui, séjournant à Kadi-Keuï ou aux environs, voudraient connaître au juste le passé byzantin de leur ville et de ses faubourgs.

Je commence par l'église Sainte-Euphémie. « L'emplacement de cette église est occupé actuellement par la gare du chemin de fer de Haïdar-Pacha. » Ainsi parlait déjà M. J. Miliopoulos, le 28 juillet 1899, dans un travail où il avait soin d'écrire, en guise de préface, que toutes ses conclusions topographiques étaient basées d'une manière absolue « sur les indications des historiens ». Serait-il indiscret, aujourd'hui qu'il renouvelle son affirmation, de lui demander quels sont, dans l'espèce, les historiens qui permettent d'identifier le temple euphémien de Chalcédoine avec la gare actuelle de Haïdar-Pacha? Le seul, à ma connaissance, qui s'étende avec détails sur la situation de la basilique où se tint le IVe concile œcuménique, c'est Evagre. Or, ou je me trompe fort, ou les indications d'Evagre ont tout ce qu'il faut pour saper à la base les dires de M. J. Miliopoulos. Qu'on en juge :

1° Evagre place l'église à quelque chose comme deux stades du rivage, c'est-à-dire environ à 260 mètres. La gare de Haïdar-Pacha se trouve-t-elle à cette distance? Je ne la visite point tous les jours; il me semble pourtant qu'elle est un peu plus voisine de la mer.

2° Evagre place l'église sur une hauteur, sur une hauteur médiocre, si l'on veut, et aux pentes douces, mais sur une hauteur qu'il faut tout de même gravir. La gare de Haïdar-Pacha couronne-t-elle une élévation quelconque? Elle me paraît plutôt située dans un trou : du moins, si je ne m'abuse, en quittant le bateau on y accède pour ainsi dire de plain-pied.

3° Evagre place l'église en un point d'où les spectateurs peuvent promener leurs regards sur les champs couchés tout autour à leurs pieds, sur l'herbe des prairies, sur les moissons ondoyantes, sur les arbres aux essences variées. La gare de Haïdar-Pacha règne-t-elle sur un si beau point de vue? Elle ne domine guère, ce me semble, que la plaine liquide, où, comme on sait, l'herbe, les moissons et les arbres n'abondent pas.

Voilà quelles sont exactement les indications d'un historien sur la basilique Sainte-Euphémie. Ceux qui préféreraient le lire dans le texte original n'ont qu'à ouvrir l'*Histoire ecclésiastique* d'Evagre, c. II, l. III. Après en avoir parcouru les premières lignes, ils concluront sans doute, comme les autres, que l'église du IVe concile général était debout, non pas à la gare de Haïdar-Pacha, mais bien sur la petite colline aujourd'hui couverte de maisons qui s'élève entre la voie ferrée et Kadi-Keuï.

Si M. J. Miliopoulos m'objecte que l'on a remué des ruines chrétiennes en jetant les fondements de la gare, je lui répondrai que, dans ces environs de Constantinople, où l'on a tant bâti et tant détruit, où les édifices profanes eux-mêmes et les habitations particulières portaient couramment des ornementations d'ordre religieux, où les matériaux de construction ont vu changer vingt fois leur place et leur destination première, la seule présence de ruines chrétiennes, indéterminées et anonymes, ne suffit pas à localiser un monument. Ceci est particulièrement vrai dans les cas où la situation des ruines est en contradiction formelle avec les données de l'histoire, et ce cas-là est le nôtre.

*
* *

Parlons maintenant, si vous me le permettez, de Rufinianes.

A la suite de topographes quelque peu démodés, M. J. Miliopoulos s'obstine à

mettre ce faubourg chalcédonien au nord de Kadi-Keuï, entre la gare de Haïdar-Pacha et la caserne de Sélimié. Les indications des historiens l'y autorisent-elles? Je laisse le soin de répondre à ceux des lecteurs qui se rappellent encore les deux ou trois pauvres textes allégués par M. Miliopoulos dans la dernière partie de son article, et j'apporte tout de suite deux témoignages autrement péremptoires, autrement probants.

1° La *Chronographie* de Théophane mentionne quelque part (1) les trois localités maritimes de Satyre, de Bryas, de Kartalimen. Le livre *des Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète énumère de son côté (2) les quatre petits ports de Satyre, de Polyatikon, de Rufinianes et de Hiéria. Réunis, ces deux textes prouvent que Hiéria, Rufinianes, Polyatikon, Satyre, Bryas et Kartalimen se trouvaient échelonnés à la file sur une même côte. Mais sur quelle côte? La réponse n'est point difficile. Comme, de l'aveu de tous et de l'aveu de M. J. Miliopoulos lui-même, Hiéria correspond au moderne Phéner-Baghtché, et Kartalimen au moderne Cartal, il est bien évident que les quatre échelles situées entre ces deux points extrêmes doivent être placées de toute nécessité sur la rive qui regarde les îles des Princes; Rufinianes, la première de ces échelles à l'est de Hiéria ou de Phéner-Baghtché, ne peut être cherchée ailleurs qu'aux environs actuels de Djadé-Bostan.

Comment M. J. Miliopoulos échapperat-il à cette conclusion? Il dira que le passage du Porphyrogénète est fautif, il y supposera une transposition de copiste, il y reléguera le nom de Rufinianes après celui de Hiéria. Mais de quel droit? Depuis quand, je vous prie, est-il permis en bonne critique de porter la main sur un texte qui ne blesse ni l'histoire, ni la géographie, ni la grammaire, ni le bon sens? Existe-t-il, dites-moi, des témoignages décisifs qui rendent la retouche obligatoire et le changement nécessaire? Le seul témoignage décisif qui existe est celui de Callinique; loin d'infirmer la phrase du Porphyrogénète, il la confirme pleinement.

2° Callinique est un moine de Rufinianes qui a écrit à Rufinianes et pour les moines de Rufinianes l'histoire de saint Hypace, higoumène de Rufinianes. Cela donne à penser qu'il parle de Rufinianes en connaissance de cause et que ses indications ne doivent pas nous laisser indifférents. Or, que dit-il? Exactement ceci : que son héros passant de Thrace en Bithynie vint débarquer à Chalcédoine et qu'il rencontra Rufinianes à trois milles de cette ville, en faisant route vers l'Est. Les amateurs de grec demanderont le texte original à *la Vie de saint Hypace*, soit à la première édition donnée par les Bollandistes dans leurs *Actes des Saints*, t. IV, de juin, p. 253, soit à la seconde, parue à Leipzig en 1892, p. 18. En quelque langue d'ailleurs qu'elle soit rapportée, l'indication de l'hagiographe n'en est ni moins nette ni moins précise : Rufinianes, cette localité maritime si fréquemment mentionnée par les auteurs byzantins, s'élevait à trois milles romains de Chalcédoine, du côté de l'est. C'est donc en face des îles des Princes, à quelques minutes au delà du débarcadère actuel de Djadé-Bostan, qu'il faut la placer. Djadé-Bostan, les environs immédiats de Djadé-Bostan, voilà, qu'on le veuille ou non, son emplacement..... à moins de changer les quatre points cardinaux et la valeur des distances; à moins de prouver que l'espace compris entre la gare de Haïdar-Pacha et la caserne Sélimié se trouve à l'est de Chalcédoine et à trois milles de ses murs.

Dans les questions de topographie, je me permettrai cette remarque générale en terminant, il est toujours permis de se tromper, et c'est là une permission dont, pour ma part, j'avoue avoir usé plus d'une fois. Ce qui n'est point du tout permis, au contraire, c'est de fermer les yeux à l'évidence et de vouloir faire triompher sa manière de voir par tous les

(1) Edition de Boor, t. Ier, p. 397, ligne 5.
(2) Migne, *P. G.*, t. CXII, col. 937.

moyens. J'ai traité, l'an dernier, la question de Rufinianes en m'appuyant sur le texte de Callinique, et mon travail, pour modeste qu'il fût, n'a pas laissé, je le sais et j'en ai la preuve, que d'attirer l'attention de M. J. Miliopoulos. Pourquoi donc M. J. Miliopoulos feint-il encore d'ignorer ce texte de Callinique, si capital et si péremptoire? Est-ce parce que le témoignage de Callinique réduit à néant ses plus chères idées qu'il lui est loisible de confisquer ce témoignage et de le tenir soigneusement caché à ses lecteurs? Un lecteur, quel qu'il soit, a toujours le droit de connaître la vérité, et un écrivain digne de ce nom a toujours le devoir de la donner entière, dût-il rétracter pour cela les opinions qu'il a précédemment lancées dans le public. Ah! de grâce, défendons nos vues tant qu'elles sont défendables, mais ne manquons jamais d'apporter dans nos recherches et nos discussions, à défaut de science profonde, un peu de loyauté sincère et de bonne foi.

Si je ne tenais, Monsieur le directeur, à ne pas abuser de la bienveillante hospitalité que vous m'offrez dans vos colonnes, il me serait encore facile de relever chez M. J. Miliopoulos nombre d'autres erreurs. Mais à quoi bon? Je désirais surtout mettre en garde, par un exemple, contre les affirmations tranchantes d'une topographie fortement risquée, et ce qui précède suffit. Aussi bien vos lecteurs concluront d'eux-mêmes que plusieurs des autres identifications proposées par l'auteur au cours de son article ne peuvent qu'être ruineuses : déduites de la place indûment assignée à Rufinianes, elles s'écroulent par le fait même que s'écroule la malencontreuse identification qui leur sert de base.

Recevez, Monsieur le directeur, avec mes remerciements pour l'aimable accueil fait à ces lignes déjà trop longues, l'hommage de mon profond respect.

† J. Pargoire.

Kadi-Keuï, le 5 juillet 1900.

ORGANISATION DE L'ÉGLISE GRECQUE ORTHODOXE DE CONSTANTINOPLE

On a souvent parlé du clergé grec orthodoxe, raconté les faits principaux de sa vie extérieure, et signalé les vices de sa constitution hiérarchique, à l'occasion de conflits survenus entre supérieurs et inférieurs. Mais il est intéressant de se rendre compte, à la lumière des documents officiels, des lois qui régissent les diverses parties de cet organisme compliqué. C'est ce que nous nous proposons de faire brièvement en étudiant tour à tour le patriarche, le saint synode, le Conseil mixte, les métropolites, les Commissions, le clergé paroissial et les monastères actuels : quelques statistiques soulligneront la différence qui existe entre l'idéal et la réalité (1).

I. Le patriarche.

Appelé à gouverner la *Grande Eglise*, à porter le glorieux titre d'œcuménique, à être au point de vue civil le trait d'union entre la nation grecque et le gouverne-

(1) Sous le titre de *Règlements généraux de l'Eglise orthodoxe en Turquie*, le R. P. Petit, directeur de cette Revue, a traduit dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, p. 393-424, et t. IV, p. 227-246, les principaux des documents officiels; nous nous sommes avant tout inspirés de son travail.

ment turc, le futur patriarche doit avoir administré une métropole pendant sept ans, s'être signalé par l'intégrité de sa vie, son respect des saints canons et des traditions et avoir conquis l'estime universelle avant d'aspirer à ce suprême honneur.

Le trône œcuménique vacant, le saint synode, d'accord avec le Conseil mixte, nomme un *locum tenens,* choisi parmi les métropolites en résidence à Constantinople, fait un rapport à la Sublime Porte sur la vacance du siège et sur la personne du remplaçant provisoire, prépare, selon les indications du gouvernement turc, la prochaine élection, écrit à tous les métropolites soumis au Phanar d'envoyer à Constantinople, en l'espace de *quarante et un* jours, sur un bulletin signé, le nom de leur candidat et signifie aux habitants des éparchies de se choisir des représentants laïques pour la future réunion électorale.

Cinq jours avant que celle-ci soit tenue, les synodiques et les métropolites présents dans la capitale réunissent leurs bulletins de vote à ceux des autres évêques, le *locum tenens* fixe la date des élections et convoque tous ceux qui doivent participer à la réunion.

Le jour venu, en présence de tous les électeurs, le secrétaire du saint synode dépouille les bulletins: on réunit les noms de tous ceux qui ont reçu quelques voix aux noms proposés par les membres laïques et agréés par l'assemblée sur un registre spécial portant les sceaux du *locum tenens*, du saint synode et du Conseil mixte, et on communique ces résultats à la Sublime Porte.

Le sultan raye les noms désagréables et renvoie le dossier dans les vingt-quatre heures. Alors ecclésiastiques et laïques choisissent trois candidats parmi les noms qui restent: le vote est secret, tous les membres, laïques ou ecclésiastiques, ont droit à une voix. Puis, les synodiques se réunissent à l'église, la messe commence, le Saint-Esprit est invoqué, on vote en présence des électeurs laïques, et, s'il y a égalité de suffrages, la voix du *locum tenens* est prépondérante.

Aussitôt élu, le patriarche se fait reconnaître par la Sublime Porte.

Proclamé au terme d'un vote à trois degrés, le sujet n'est pas dans la même mesure l'élu de la nation grecque. L'élection a été surtout l'œuvre des ecclésiastiques au premier et au troisième vote; si les laïques ont choisi des représentants, ces derniers n'ont pris part qu'aux deux premiers scrutins: le troisième n'a reçu que les suffrages des ecclésiastiques. De plus, à la réunion électorale, ce n'est qu'une élite du monde laïque qui est convoquée: trois des employés les plus considérés du patriarcat, dont le grand *logothète;* les huit membres laïques du Conseil mixte; huit fonctionnaires civils ou militaires; le gouverneur de Samos ou son représentant; quatre membres des plus connus parmi les savants; cinq négociants, un banquier, dix notables des corporations, deux délégués des paroisses de la ville et du Bosphore, vingt-huit représentants des diocèses de Césarée, Ephèse, Héraclée, Cyzique, Nicomédie, Nicée, Chalcédoine, Dercos, Thessalonique, Andrinople, Amasée, Janina, Brousse, Monastir, Bosna, Rhodes, Crète, Trébizonde, Philippopoli, Serrès, Smyrne, Mitylène, Varna, Chio, Uskub, Pisidie et Néocésarée (1).

Ajoutons que l'honneur de remettre la crosse au patriarche est réservé au métropolite d'Héraclée.

Chef spirituel de l'orthodoxie, l'élu, avant de prendre des décisions, doit consulter son Conseil, le saint synode, recruté lui aussi d'après un système spécial que nous allons étudier.

II. Le saint synode.

Composée de douze membres, présidée par le patriarche, cette assemblée régit

(1) C'est la liste des diocèses qui envoient réellement aujourd'hui leurs délégués; la liste officielle et imprimée diffère quelque peu, car on y trouve les diocèses de Tirnovo, Larissa, Viddin et Sofia qui appartiennent, soit à l'Eglise bulgare, soit à celle de la Grèce.

l'orthodoxie, veille à l'observation des saints canons, nomme les évêques et les métropolites, surveille les monastères, pourvoit aux besoins de l'école théologique de Halki, prémunit les fidèles contre les propagandes étrangères, désigne les prédicateurs, surveille l'impression des nouveaux livres et tranche les difficultés rencontrées par les métropolites dans leurs diocèses, sans que ceux-ci se mêlent de ce qui est l'attribution du saint synode.

Tous les métropolites ont le droit de faire partie, pendant deux ans, de ce Conseil patriarcal, dont le personnel se renouvelle tous les ans par moitié : le patriarche envoie à la Sublime Porte le registre des évêques en permanence dans la capitale et la liste de ceux qui en sortent.

Mais, avant de remplir ce rôle de conseillers, les titulaires des métropoles nouvellement ordonnés doivent rester cinq ans dans leur diocèse et, s'il survient un déplacement, trois ans dans le nouveau diocèse qui leur est assigné. Convoqués par le patriarche à se rendre au saint synode, ils n'ont le droit de refuser d'obéir à l'appel que s'ils sont avancés en âge. Et comme leur séjour à Constantinople nécessite des dépenses plus élevées que leur vie au sein de leurs ouailles, ceux qui, dans leurs diocèses, recevaient moins de 50 000 piastres (soit près de 10 000 francs) d'appointements recevront un supplément représentant leurs frais exceptionnels.

Par suite, les fonctions de synodiques sont convoitées. Pour mettre un frein à cette cupidité et permettre à tous les métropolites, leur tour venu, de participer au gouvernement de l'Eglise, on les a divisés en trois séries; trois mois avant la fin de chaque année, le patriarche, d'accord avec le saint synode, en appelle deux de chaque série, le premier et le dernier de la liste, pour remplacer les anciens qui doivent, sans délai, rejoindre leur troupeau. En cas de décès de l'un des synodiques avant la fin de son mandat, si la mort survient la première année, celui qui le suit immédiatement sur la liste doit le remplacer aussitôt et achever les deux ans; si la mort arrive la seconde année, les quelques mois qui restent sont réunis aux deux ans de stage du métropolite qui suit.

Toute décision prise à l'insu et en l'absence du patriarche est sans valeur ; mais ce dernier est tenu d'accepter tous les projets qui ont réuni la majorité des voix du synode en séance plénière.

Le stage au Conseil patriarcal fini, les métropolites, pour demeurer dans la capitale, doivent présenter des raisons très graves, solliciter la permission du patriarche et des synodiques, l'avis conforme de la Sublime Porte, et, dans ce cas, ils n'ont plus le droit, à moins d'une permission spéciale, de représenter le saint synode en présidant les cérémonies liturgiques (1).

Aux termes des règlements officiels, les devoirs des conseillers du patriarche sont nombreux. Comme synodiques, ils sont tenus de se réunir trois fois la semaine et, après chaque séance, de transmettre à la Sublime Porte le compte rendu de leurs délibérations souscrit par eux et marqué du sceau à six pièces, dont la garde est confiée aux six membres non sortants, la clé restant aux mains du patriarche. Assisté de son Conseil, ce dernier doit prendre l'initiative de soutenir convenablement les patriarches déposés, les métropolites démissionnaires et les évêques titulaires. Quant aux métropolites qui donnent spontanément leur démission, ils ont le choix du lieu de leur retraite, au su du patriarche et des synodiques, mais hors du diocèse qu'ils avaient gouverné auparavant. Toutefois, si leur destitution est motivée, le lieu de leur résidence est déterminé par le chef de la Grande Eglise et ses conseillers

(1) D'ordinaire, les métropolites ne peuvent rester à Constantinople plus de deux mois après leur sortie du saint synode. Si, avec une autorisation spéciale, ils prolongent leur séjour dans la capitale, c'est à la condition qu'ils ne troubleront pas l'Eglise par des agissements secrets.

dans le cas où le motif de la déposition serait canonique, et par le patriarche et la Sublime Porte dans le cas où la raison serait politique.

Chargés de désigner les ecclésiastiques qui doivent faire partie de la Commission ecclésiastique dont nous parlerons tout à l'heure, le patriarche et ses conseillers doivent également veiller à ce qu'une pareille Commission soit instituée dans chaque diocèse, à ce que les clercs appelés aux Ordres reçoivent une éducation soignée à l'école théologique, à ce que chaque métropolite ait dans son diocèse un prédicateur qui annonce la parole de Dieu sans se faire payer par les fidèles, à ce que les diocèses les plus considérables possèdent une école dite *hiératique*, destinée à la formation première des futurs prêtres, surtout des fils de popes, entretenus aux frais des fidèles sous la surveillance de l'évêque et des notables du diocèse. A ce sujet, de temps en temps, des circulaires sont envoyées par le patriarche à tous les métropolites, pour qu'ils signalent au saint synode les élèves les mieux doués de ces établissements préparatoires et pour qu'ils songent, de concert avec les riches de leurs diocèses qui devront subvenir aux frais de leur éducation, à les envoyer à l'école théologique de Halki (1).

Tels sont les devoirs réciproques des synodiques vis-à-vis des métropolites et de ces derniers vis-à-vis des synodiques et du patriarche. Dans cette organisation très complexe de la hiérarchie, nous avons déjà remarqué le rôle qui est assigné à l'élément laïque. C'est que, en effet, au-dessous du saint synode, il existe une assemblée dite *Conseil mixte national permanent*, à la fois laïque et ecclésiastique, dont nous allons préciser les attributions.

III. Le Conseil mixte.

Composé de douze membres, dont quatre évêques, qui sont en même temps membres du saint synode, et huit laïques, présidé par le patriarche quand il y a de graves décisions à prendre et par le métropolite le plus ancien en temps ordinaire, comprenant deux secrétaires qui traduisent les actes de l'assemblée en grec, en turc, en bulgare et en français, le Conseil mixte, dont la durée de service est de deux ans, est renouvelé par moitié tous les ans.

Voici comment se fait l'élection de ses membres. Pour le choix des laïques, au jour fixé, le patriarche avertit les habitants des 42 paroisses de Constantinople et du Bosphore d'élire, selon leur importance, 26 délégués en tout; tous ces délégués, hommes honorables, se réunissent au Phanar et, de concert avec les synodiques et les membres du Conseil mixte, désignent les noms des candidats; à la suite d'un vote secret dans lequel tous les électeurs ont voix égale ; on proclame les quatre élus, on transcrit le procès-verbal de l'acte sur les registres réguliers du protocole et la validation est prononcée après notification des résultats à la Sublime Porte.

Pour les membres ecclésiastiques, le choix est plus simple à opérer : le saint synode désigne parmi ses membres ceux qui le représenteront au Conseil mixte, et le mandat de ces derniers dans cette assemblée a la même durée que leur mandat au saint synode.

Agés de plus de trente ans, experts dans les affaires, bien vus du gouvernement ottoman et de la communauté grecque, les conseillers, une fois leur nomination acceptée, ne doivent démissionner avant l'expiration des deux ans que pour une très grave raison; dans ce cas, la place vacante est occupée par un autre, choisi par le patriarche, le saint synode, le Conseil mixte et agréé du sultan; cet appel prématuré ne préjudicie nullement à l'éligibilité du sujet pour la période suivante.

Les membres laïques, travaillant gratuitement, ne reçoivent aucune rétribution. Nul ne peut obtenir la permission

(1) En fait, ces écoles hiératiques n'existent pas, sauf deux ou trois exceptions.

de s'absenter des séances régulières plus de deux mois, aucun ne peut le faire plus d'un mois sans l'autorisation du président; en cas d'infraction à ce règlement, le délinquant est remplacé par un autre sans l'avis préalable de la Sublime Porte. Accusé, le membre laïque est jugé par le gouvernement turc d'après le Code pénal, le membre ecclésiastique par le saint synode d'après les *saints canons*.

Réuni deux fois la semaine au Phanar sous la présidence d'un ecclésiastique, le Conseil examine toutes les questions dans l'ordre de leur inscription sur les registres, donnant cependant la priorité aux questions urgentes, et fait consigner au fur et à mesure par un secrétaire les décisions prises.

Veiller sur la marche des écoles, sur la tenue des hôpitaux, des hospices et des autres établissements de bienfaisance, sur les recettes et les dépenses des églises de Constantinople, sur les revenus des monastères soumis au Phanar; régler les contestations qui surviennent à l'occasion des testaments et des mariages et toutes les questions non ecclésiastiques que la Sublime Porte renvoie au patriarcat, à l'exception des litiges pour la possession des différents immeubles, procès relevant directement des tribunaux turcs; nommer les *épitropes* et les *éphores* chargés de la direction des écoles et des autres établissements grecs; examiner et approuver chaque année les comptes des épitropes avant de les faire consigner dans un registre spécial; à la fin de chaque année, reviser les comptes généraux devant les nouveaux membres réunis en séance, puis les garder dans les archives, tels sont les principaux devoirs des conseillers.

Le trésorier et le secrétaire de l'assemblée ont des attributions délimitées par le Conseil après discussion. Toute séance où il y a les deux tiers des membres est considérée comme plénière. Si l'importance de la question débattue l'exige, on vote, et, en cas d'égalité des suffrages exprimés, la voix du président est prépondérante. Toutes les décisions écrites, souscrites par tous les membres, sont marquées du sceau à trois pièces au Conseil mixte, dont un morceau reste aux mains des ecclésiastiques, tandis que les deux autres sont détenus par les conseillers laïques.

Chargés de donner le caractère officiel à tous les écrits épiscopaux relatifs aux questions économiques, de recueillir l'argent versé préalablement à l'examen des procès, de surveiller la manière dont le patriarche gère les biens de la communauté grecque, d'accord avec les métropolites et les chefs spirituels des diverses Eglises, les conseillers, avertis par hasard des désordres du *saint clergé orthodoxe*, doivent en aviser le patriarche et le saint synode pour que ces derniers y apportent un prompt remède (1).

IV. Les métropolites.

Sujets turcs, d'une conduite jugée irréprochable en tout temps et attestée par des témoignages écrits provenant des lieux où ils ont séjourné avant d'entrer au service du patriarche ou des évêques, connus de l'Eglise orthodoxe par les cinq ans de ministère qu'ils ont passés au Phanar ou dans une métropole, arrivés à l'âge prescrit par les canons, connaissant les langues grecque, turque et slave selon l'éparchie à laquelle ils désirent être attachés, d'une science théologique attestée par le diplôme que leur a décerné l'Ecole théologique de Halki ou, s'ils sont sortis d'une école étrangère, le certificat d'aptitudes que leur délivre l'Ecole de Halki après un long examen, d'une intégrité et d'une vertu éprouvées, les candidats à l'épiscopat sont choisis par le saint synode, d'accord avec le patriarche, à la majorité des suffrages, quand certaines métropoles ont été déclarées vacantes.

En réalité, ce vote, où, comme de cou-

(1) Cette surveillance n'est pas, au reste, la spécialité des conseillers; car, aux termes des réglements, *tout chrétien orthodoxe* est tenu de dénoncer à l'autorité ecclésiastique les écarts de conduite du clergé grec.

tume, la voix du patriarche est prépondérante en cas d'égalité, est double : au premier scrutin, le chef de la Grande Eglise et les synodiques choisissent trois candidats parmi la multitude de ceux qui attendent cet honneur; au second scrutin, pendant une cérémonie liturgique, les électeurs désignent définitivement le titulaire de la métropole vacante. D'ordinaire, une élection est le point de départ d'une longue série de promotions et de substitutions (1).

Désireux d'arriver à ce poste, les clercs pourraient répandre de fausses nouvelles sur le décès des métropolites. Pour éviter de tomber dans ce piège, le saint synode, d'après les règlements, ne doit procéder au remplacement des évêques qu'après avoir reçu la nouvelle officielle de leur mort dans une lettre signée du clergé et du peuple de leurs éparchies.

Obligés de séjourner dans leurs diocèses, de les visiter, de ne pas faire gérer leurs affaires par les évêques titulaires, sauf dans le cas de maladie, de vieillesse extrême ou d'absence motivée à Constantinople, inamovibles comme le patriarche, les métropolites ne doivent être déplacés que dans le cas de notoire inexpérience ou pour des causes purement canoniques. D'autre part, à l'effet de remplacer un indigne ou un incapable, le saint synode n'a pas le droit de contraindre un autre évêque à échanger son diocèse pour un autre, dont l'administration lui répugne.

En cas de grave accusation, le saint synode fait le procès du métropolite incriminé, après avoir essayé de tout arranger à l'amiable. Si les griefs sont d'ordre canonique, l'inculpé est cité au Phanar et jugé par le saint synode seul; si les chefs d'accusation sont politiques, une Commission composée de quatre métropolites et de quatre membres du Conseil mixte étudie le dossier, fait un rapport à la Sublime Porte, et l'accusé, condamné à subir des peines canoniques, est privé de son titre si son crime est notoire.

Mais, si de minutieuses ordonnances réglementent la vie du métropolite, d'autres non moins détaillées déterminent les formalités à remplir après sa mort. Les titulaires des diocèses n'ont pas le droit, par testaments, de disposer de leurs biens propres : à leur décès, leur fortune servira d'abord à payer les frais de sépulture et de services funèbres; le reste, biens meubles ou immeubles, sera divisé en trois parts égales.

La première servira à doter la métropole d'une somme pouvant suffire à l'achat des biens immeubles dont les revenus seront perçus jusqu'à concurrence des émoluments que la métropole fournissait à l'évêque. A cette date, le tiers des revenus servira aux établissements publics du diocèse.

La deuxième partie revient aux héritiers du défunt.

Du troisième lot, une moitié sera donnée aux établissements nationaux de bienfaisance de Constantinople; la deuxième moitié servira à l'achat de biens immeubles pour le patriarcat œcuménique; les revenus seront perçus par le Phanar jusqu'à concurrence de la somme que le métropolite défunt devait au patriarcat; le recouvrement effectué, les revenus continueront à être versés aux établissements nationaux de bienfaisance.

Tel est, dans les cas ordinaires, le procédé suivi. Mais si le défunt avait une fortune qui lui était échue par voie d'héritage, la casuistique phanariote fait une distinction. S'il y a un testament qui règle l'emploi de ces biens pour l'avenir, le patriarcat le respecte et les biens seront affectés aux héritiers désignés; mais, s'il n'y a pas de testament, cette fortune sera répartie comme il vient d'être dit dans le cas précédent : règlement qui s'applique

(1) Voici le procédé généralement suivi : Un métropolite négligent ou de mœurs suspectes provoque les plaintes de ses ouailles; aussitôt, deux ou trois autres évêques, dont les postes sont moins rémunérateurs, font valoir les griefs des pieux orthodoxes; le saint synode destitue ou plus généralement se contente de déplacer le métropolite inculpé; son successeur est remplacé par un autre, lequel est remplacé à son tour, etc., etc.

également aux patriarches et à tous les évêques; mais, pour éviter un conflit juridique avec les lois turques, on se conforme aux dispositions de ces dernières, relatives aux immeubles et aux terrains *vakoufs*.

Dès lors, pour que la mort d'un chef hiérarchique ne puisse pas exciter certaines convoitises, aussitôt que le métropolite a cessé de vivre, quatre laïques des plus honorables du diocèse et quatre ecclésiastiques font l'inventaire de la fortune laissée par le défunt, la gardent sous scellés, avertissent le patriarcat et s'occupent des frais de sépulture et des honoraires de messes pour le mort.

La vie des évêques grecs examinée depuis leur sacre jusqu'à leur décès, descendons un degré de la hiérarchie pour étudier les relations entre les chefs spirituels de la Grande Eglise et la population des monastères.

(*A suivre.*)

E. MONTMASSON.

Constantinople.

RAPPROCHEMENT ENTRE LE PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE ET L'EXARCHAT BULGARE

Depuis bientôt quatre mois, on parle beaucoup, dans les milieux grecs et bulgares, d'un rapprochement prochain entre la Grande Eglise et l'Exarchat bulgare, c'est-à-dire de la cessation d'un schisme qui divise ces deux Eglises orthodoxes depuis environ quarante ans. Nous allons, à notre tour, nous en occuper dans cette Chronique en parlant successivement des premiers pourparlers relatifs à cet accord futur, puis du mode de solution du litige proposé par l'exarque bulgare, ensuite du mode de solution imaginé par le patriarche œcuménique, et enfin de certaines difficultés imprévues qui retardent la conclusion de cet accord.

I. — LES PREMIERS POURPARLERS.

Le 7 novembre dernier, l'ambassadeur de Russie à Constantinople, M. Tcharikof, accompagné de son premier secrétaire, fait une visite au patriarche œcuménique, au cours de laquelle, après lui avoir parlé du très vif intérêt qu'il prend aux affaires du Phanar et des autres patriarcats, il lui conseille instamment de régler d'une façon ou d'une autre le différend qui a causé le schisme entre les deux Eglises orthodoxes, grecque et bulgare.

Huit jours après, le 15 novembre, au saint synode grec, le patriarche Joachim III parle des efforts faits en vue d'un rapprochement entre Grecs et Bulgares par *une grande nation orthodoxe*. D'un autre côté, constatant des efforts semblables faits dans le même but par les Bulgares, il conclut que le temps est venu de combler le fossé qui sépare ces deux Eglises et d'unir tous les peuples orthodoxes d'Orient.

Les synodiques souscrivent à cette proposition. Mais, très logiquement, ils concluent que, *pour que cette entente soit possible sur le terrain ecclésiastique, il faut au préalable, comme condition essentielle, supprimer les causes qui ont amené le schisme.*

Cette décision du saint synode est très commentée dans les milieux phanariotes.

On cherche quelles sont précisément les conditions qu'on va poser à l'Exarchat bulgare avant d'accepter un rapprochement quelconque avec lui. Certains pensent qu'on lui demandera simplement un exposé écrit de ses *desiderata* et de ses propositions.

En tout cas, le principe du rapprochement est accepté au Phanar. C'est le premier pas vers l'union de la part des Grecs.

Du reste, pour arriver au but, ils n'ont qu'à faire mi-chemin. Voici, en effet, que les Bulgares viennent à eux. Mais de même qu'au Phanar la première idée de l'entente a été émise par un laïque, l'ambassadeur de Russie, de même, avant de causer directement avec le Phanar, l'exarque bulgare se fait représenter par un laïque.

En effet, le 18 novembre, le député bulgare de Monastir au Parlement ottoman, M. Pantché Doreff, accompagné de ses collègues, les députés grecs Bousios, Honaios, Ch. Bambacas et D. Dingas, visite le patriarche œcuménique, s'entretient longuement avec lui de l'union projetée, affirme à Sa Toute Sainteté Joachim III qu'en Bulgarie et à l'Exarchat bulgare des négociations sont entamées dans ce but et déclare habilement que les Bulgares de Macédoine et le peuple bulgare tout entier partagent ses propres sentiments, considèrent la Grande Eglise comme l'Eglise-mère et qu'ils rêvent la fin du schisme.

Emu sans doute par ces déclarations, le patriarche œcuménique répond que la Grande Eglise a toujours désiré mettre fin au schisme. Mais, en homme avisé, il demande à l'Eglise bulgare, c'est-à-dire à l'Exarchat, de lui adresser par écrit ses *desiderata* et ses *propositions* en vue de l'extinction du schisme.

Le délégué laïque convient de la nécessité de cet exposé écrit. et, au moment où il prend congé de Joachim III, il entend de la bouche de ce dernier ces réconfortantes paroles :

Dans notre entrevue, je vois les arrhes de la prochaine union du patriarcat œcuménique avec l'Eglise bulgare.

Le lendemain, dans certaines conversations entre ecclésiastiques phanariotes, l'importance de cette entrevue est soulignée. Seuls, les synodiques, toujours défiants, persistent à poser des conditions. Deux surtout sont précisées : 1° l'entente entre les deux Eglises n'est possible que si l'on supprime les causes qui ont produit le schisme ; 2° il faut faire de l'Exarchat bulgare le prolongement du Phanar.

En réalité, les conditions sur lesquelles il s'agit de s'entendre avant de signer un accord sont plus complexes que ne semblent le dire les synodiques du Phanar. Pour nous en faire une idée exacte, demandons d'abord à l'exarque bulgare comment il envisage la solution du différend.

II. — Mode de solution du litige proposé par l'exarque bulgare.

Ces questions à poser à l'exarque bulgare, un rédacteur du journal grec, la *Proodos*, les lui a faites le 19 novembre. Nous n'avons donc, pour nous renseigner à ce sujet, qu'à rapporter les réponses données au journaliste par ce haut dignitaire ecclésiastique.

La conversation, avant de porter sur des points précis, a d'abord trait à l'idée même du rapprochement :

— Comment, Béatitude, dit le journaliste, envisagez-vous aujourd'hui l'accord entre le patriarcat et l'exarchat?

— Cette entente, pour laquelle je n'ai jamais cessé de nourrir des espérances, est désirée de tous et certainement elle remplira de joie tous ceux qui travaillent aux intérêts des deux nations. La nouvelle situation politique nous impose aussi ce rapprochement pour notre propre progrès et pour celui de la Jeune-Turquie, qui, débarrassée des entraves de l'absolutisme, attend de ses enfants la concorde et l'union. C'est pourquoi j'ai entendu prononcer le mot d'*accord* avec joie et je poursuivrai

toute démarche qui tendra à cette union désirable entre le patriarcat et nous.

L'entretien une fois engagé, le journaliste, précisant ses questions, demande :

— Comment comprenez-vous l'entente?

— La question est assez délicate et appelle quelques réserves parce que certains pourraient exploiter mes réponses en vue de leurs desseins particuliers; cependant, je n'hésite pas à répondre que je conçois l'accord dans le domaine de la juridiction des deux Eglises, c'est-à-dire sur le *terrain purement ecclésiastique*. Il y a entre nous un différend ecclésiastique et il s'agit de le trancher.

— Que pensez-vous de la réception faite hier à M. Doreff par Sa Toute Sainteté?

— J'en ai lu aujourd'hui le compte rendu dans la *Proodos*, et j'avoue ne pouvoir rien désirer de mieux.

Puis l'exarque explique finement que cette entrevue n'a pas eu seulement le caractère d'une visite de politesse à Joachim III, car M. Doreff étant membre du Conseil national de l'Exarchat, sa démarche constitue, de la part de cet Exarchat, le premier pas vers la réconciliation. Au reste, comme les députés bulgares et grecs ont parlé entre eux de cette question à la Chambre des députés ottomane, de ce fait, des efforts en vue du rapprochement se font sur le terrain politique en même temps que dans le domaine religieux.

Enfin, supplié une seconde fois d'exprimer sa pensée au sujet des conditions dans lesquelles se fera l'accord, l'exarque fait ces déclarations :

La condition la plus importante et la plus sérieuse de ce rapprochement, c'est la *bonne volonté*. Si celle-là existe, tout va bien. Je veux croire que cette bonne volonté existe aussi bien de votre côté que du nôtre, et que, dès lors, on trouvera le *modus vivendi* cherché.

— Avant-hier, au saint synode patriarcal, on a parlé de cette question, et les vénérables synodiques ont déclaré que, pour mettre fin au schisme conformément aux *saints canons* de l'Eglise, il fallait au préalable que l'exarchat exprimât *ses regrets* au patriarcat.

— Lorsque la bonne volonté existe, tout s'aplanit. Si nous voulons mettre en avant des théories juridiques ou dogmatiques, jamais nous n'aboutirons à un résultat. Il faut nous persuader que la sincérité et la *bonne volonté*, — j'insiste, vous le voyez, sur ce mot — existent, et que, dès lors, tout ira bien. Quant aux *saints canons*, je ferai seulement observer qu'ils constituent les lois administratives d'après lesquelles on gouverne l'Eglise. Puisque ces lois visaient d'autres époques passées et qu'elles s'adressaient à la société de ces temps-là, leur application serait aujourd'hui quelque peu difficile.

Sur cette question, j'estime que le patriarcat ou plutôt l'Eglise doit modifier sa politique et sa manière de voir.

Là-dessus, le journaliste perspicace fait une objection à l'exarque.

Vous allez, lui dit-il, réunir deux nationalités dans la même organisation ecclésiastique. Mais, inévitablement, de part et d'autre, le chauvinisme éclatera et il en résultera des divergences nées de l'esprit de parti. Du reste, les *saints canons* ne condamnent-ils pas ces divergences de nationalité?

L'exarque reprend :

— Sans doute les saints canons pouvaient renfermer de pareilles défenses, car, à l'époque où ils furent rédigés, le chauvinisme ne divisait pas les orthodoxes. Aujourd'hui, les conditions sont autres. Chaque nation et chaque race pourra prier dans sa langue et avoir son église. En refusant d'admettre cette vérité, nous ne servirions pas nos intérêts. *Je veux donc un accord basé sur le fait de notre existence comme nation.*

— Alors, qu'arrivera-t-il aux métropolites grecs et bulgares qui ont leur siège dans les mêmes villes?

— Une fois l'accord des deux Eglises survenu, notre autorité spirituelle la plus élevée sera le patriarcat. Dans ce cas, l'exarchat cessera d'être l'autorité spirituelle la plus élevée des Bulgares, il constituera une simple section du patriarcat et s'occupera uniquement des affaires intéressant les Bulgares orthodoxes. L'exarque demeurera à Constantinople, non plus indépendant

comme aujourd'hui, mais, comme je l'ai dit, sous la suzeraineté du patriarcat. Dans les villes où il y a deux métropolites orthodoxes, celui-là restera qui a sous sa juridiction la plus grande partie de la population. Pour la partie la plus faible, il y aura un archimandrite qui reconnaîtra le métropolite pour supérieur. Ce dernier, toutefois, ne se mêlera pas des affaires intérieures de cette petite communauté. Une semblable organisation se voit déjà à Uskub, où il y a une communauté grecque indépendante et ne reconnaissant pour supérieur, selon les conventions, que le métropolite serbe.

En résumé, l'entente se fera sur la base d'un firman (1) que le patriarcat a reconnu en partie et dans lequel on introduira quelques modifications. Rien de plus simple que cela quand la *bonne volonté* existe. Quant à la population (de 50 000 Bulgares patriarcaux et de 50 000 Serbes) au sujet de laquelle il y a contestation entre le patriarcat et l'exarchat, elle sera convoquée pour déclarer librement de quel chef hiérarchique elle désire relever, et conformément à ces déclarations de la population, les métropoles seront déclarées grecques ou bulgares.

Ces nombreux renseignements reçus, le journaliste pouvait s'estimer suffisamment renseigné sur les conditions dans lesquelles l'exarque comptait accepter le rapprochement et se retirer pour aller interroger à son tour le patriarche Joachim sur le même sujet. Nous aussi, après l'avoir suivi à l'exarchat, nous le suivrons au Phanar, afin de comparer les deux sons de cloche.

III. — Mode de solution du litige proposé par le patriarche œcuménique.

Voici les déclarations que, le 24 novembre dernier, le patriarche Joachim III a faites au rédacteur de la *Proodos :*

Durant ces derniers jours, on a beaucoup parlé des efforts faits à la fois par la nation grecque et par la nation bulgare en vue de quelque réconciliation et de quelque rapprochement.

Ce qu'on a rapporté, commenté, et ce que beaucoup ont écrit au sujet de l'entente amicale des deux nations, qui reposerait, d'après les uns, sur la cessation du schisme, et, d'après d'autres, sur d'autres bases, est de part et d'autre inexact. La vérité, qui n'aura pas besoin de démenti, est que ces deux nations qui se sont heurtées en Turquie d'Europe, il y a près de cinquante ans, ont senti la nécessité, non de se faire la guerre, mais de s'entendre sur un nouveau terrain politique, depuis que, par la grâce de Dieu, le gouvernement constitutionnel s'est élevé sur les ruines de la tyrannie, et de travailler de concert, avec tous leurs compatriotes, à la consolidation de l'égalité politique, de l'égalité devant la loi et de la justice.

Un tel rapprochement et une telle entente entre les deux nations doivent être désirés par le gouvernement impérial lui-même. Cette union une fois accomplie n'exclut pas le rapprochement de l'Eglise de Constantinople et de l'Eglise bulgare sur le terrain des *saints canons* ecclésiastiques..... en vue de la cessation du schisme.

Du reste, tout chrétien, à quelque Eglise qu'il appartienne, doit désirer cette réconciliation de tous les orthodoxes basée sur ce qui a été fixé par les traditions historiques, ecclésiastiques et sacrées.

Comme confirmation de ce que j'ai dit, je vous rapporte que, dans l'entrevue que j'ai eue récemment avec le grand vizir, quand il a été question de trancher le différend survenu au sujet de la possession des églises, Son Altesse, me parlant avec une franchise vraiment amicale, a exprimé le vœu que le patriarcat consente à satisfaire quelques-uns des désirs des autres nations chrétiennes en désaccord avec lui. Sans s'immiscer dans les attributions du patriarcat, le gouvernement considérera cette conduite comme très utile aux intérêts de l'Etat.

Le patriarcat œcuménique, prêtant une oreille bienveillante à ces conseils en vue de l'entente, ne peut pas néanmoins fermer les yeux sur sa situation canonique qui date de tant de siècles : il doit sans doute satisfaire les désirs sincères et dégagés de toute préoccupation terrestre des chrétiens, ses fidèles ; mais il doit également garder intact le dépôt sacré dont Dieu l'a établi gardien.

(1) C'est le firman constitutif de l'exarchat bulgare du 22 mars 1870, que les *Echos d'Orient*, nov. 1910, p. 356, ont reproduit.

A ces déclarations du patriarche œcuménique, il faut, pour se faire une idée nette de son mode de solution jusqu'ici assez imprécis, joindre les explications qu'il a données le 26 novembre à M. Naoumof, correspondant du *Préporetz* de Sofia, dans une audience qu'il lui a accordée.

Après avoir résumé à grands traits les origines historiques du schisme, Sa Toute Sainteté déclare :

La faute a été que le différend (qui aurait dû rester exclusivement politique) a été porté sur le terrain ecclésiastique. Dans ce conflit, les Bulgares avaient l'appui de la Russie. Alors est née chez les Grecs la persuasion que le slavisme menaçait l'existence de l'hellénisme, et chez les Bulgares la conviction que nous les persécutions et les trahissions.

— Les prétextes de ce conflit, Toute Sainteté, reposaient sur ce fait qu'on ne permettait pas aux Bulgares de prier dans leur langue et que, sous les noms de patriarcat et d'exarchat, les Eglises étaient purement nationales.

— Cela est vrai. Le patriarcat ne voulait pas deux nationalités dans sa hiérarchie et refusait d'agréer la constitution d'un synode et d'un Conseil mixte composé, à nombre égal, de Grecs et de Bulgares. Cependant, dans le clergé patriarcal, il y eut toujours des métropolites bulgares, et même un patriarche, comme Raphaël.

— Mais toujours des métropolites et un patriarche hellénisés.....

— Oui, ils étaient toujours hellénisés, mais il n'est pas vrai que le patriarcat tyrannisait les Bulgares. Le patriarcat n'avait pas deux administrations, l'une pour les Grecs et l'autre pour les Bulgares. L'administration était toujours la même pour tous. La bonne ou la mauvaise administration dans les éparchies dépendait du métropolite. S'il était bon, comme à Sofia, les hommes l'aimaient et les affaires allaient à souhait. Quand il était mauvais, comme à Tirnovo, les affaires allaient mal. Jamais la mauvaise administration n'a été le fait du patriarcat. Mais il y a encore une autre explication de ce fait. Dans les éparchies grecques, les métropolites ne pouvaient pas se livrer à des actes arbitraires, parce que la population, plus éveillée et mieux éduquée, s'y opposait; tandis que les Bulgares, plus simples et plus timides, n'osaient pas refréner l'arbitraire du métropolite.

— Que faut-il, Toute Sainteté, pour rétablir dans l'avenir les relations amicales?

— Il faut que les influences étrangères nous laissent tranquilles. Il nous faut vivre dans la charité et dans la concorde, de manière à profiter de la liberté constitutionnelle pour nous développer dans la paix. Il y a ici deux autorités spirituelles, le patriarcat et l'exarchat. Il faut que, des deux côtés, on donne des conseils par l'organe de quelques particuliers en vue d'une entente et d'un accord consentis de part et d'autre. Les Bulgares désirent rester Bulgares. Ils ont leurs églises et leurs écoles. Personne ne peut les leur enlever. Ce sont leurs droits, de même que les Grecs ont les leurs. Il n'existe pas (là) de sujet de dissension.

Avant tout, il faut faire régler la question des églises par la population. Cette solution de la question aura une grande importance pour le rapprochement qui suivra. Sur cette question, j'ai consulté des Européens, canonistes distingués, qui m'ont assuré que, sans prendre en considération la question du schisme, nous pouvions résoudre la question à l'amiable par un compromis accepté de part et d'autre.

— Comment pensez-vous, Toute Sainteté, faire résoudre la question par la population?

— Je n'ai pas encore réfléchi sur le côté pratique de la question, mais je vous dirai ceci : il faut que dans les villages *hellénomanes* — comme vous les appelez — la population, libre de toute influence extérieure, se réunisse pour dire, selon sa conscience, sous la juridiction de qui elle entend demeurer, du patriarcat ou de l'exarchat. Puis qu'une Commission mixte, composée de Grecs et de Bulgares, prenant en considération le nombre d'adhérents de chaque parti, décide auquel des deux revient l'église. Le parti le moins nombreux sollicitera du gouvernement un secours pécunaire pour la construction d'une nouvelle église..... Il y a aussi un autre mode de solution.....

— Le système de roulement? (la célébration de la messe à tour de rôle).

— Non. Cela s'est produit dans certains villages, mais il faut y renoncer, parce

que cela rappelle le schisme, il faut savoir que j'étais opposé à la proclamation du schisme.

— Il existe un autre procédé, mais il me paraît plus difficile à pratiquer. Dans les églises, on célébrerait la messe dans les deux langues et, dans les écoles, on enseignerait également les deux langues concurremment avec le turc. Toutefois, ce n'est là que mon opinion personnelle, ce n'est pas celle du patriarcat. Si la question est discutée au synode, peut-être trouvera-t-on une autre solution.

— Mais, permettez-moi, Toute Sainteté, de vous demander si cette population *hellénomane* est affranchie de toute crainte, et peut se jeter ainsi dans le sein de l'Exarchat.

— Certainement. Je pense qu'il y a encore à craindre du côté de la Bulgarie. Et de nouveau je redis : la solution de cette question par une commune entente sera d'un grand poids pour la réconciliation qui suivra.

Telle est ma solution de la question de la réconciliation, solution que j'appellerai *politique*, parce qu'elle a trait aux relations politiques des deux nations qui ont à défendre les mêmes droits.

Quant à l'autre aspect de la question, le point de vue *canonique*, c'est-à-dire les relations entre le patriarcat et l'exarchat, la situation des Grecs en Bulgarie, etc., je le considère comme un peu plus difficile à trancher pour le moment, mais, avec de la bonne volonté, le premier rapprochement opéré sur le terrain politique facilitera la solution de cette question.

Ainsi parla le patriarche œcuménique. Entre ses explications et celles données par l'exarque bulgare, notons trois points de ressemblance : 1° tous les deux font passer la solution de la question politique avant la solution de la question canonique; 2° tous les deux estiment que la première solution facilitera singulièrement la seconde; 3° tous les deux comptent avant tout sur la bonne volonté de la part des Grecs et de la part des Bulgares.

Malgré cette bonne volonté, quelques difficultés ont surgi, qu'il nous reste à exposer.

IV. — Difficultés imprévues qui retardent la conclusion de l'accord.

En effet, tandis que, à l'exarchat bulgare, on décide, le 29 novembre, de faciliter l'entente politique en évitant de mettre sur le tapis la question canonique et d'enjoindre aux métropolites bulgares de Macédoine de ne pas accepter les églises et les écoles contestées que leur ont accordées les autorités turques avant de s'être entendues sur cette question avec la population grecque de ces diocèses, voici que les Serbes troublent les préparatifs de l'entente cordiale.

Ces orthodoxes, Slaves il est vrai, mais reconnaissant en Turquie le Phanar comme suprême autorité religieuse, ont peur que, par cette union avec l'exarchat bulgare, le patriarche grec sacrifie leurs intérêts à ceux des Bulgares. Ceux-ci, à leur tour, sont inquiets, car ils sont jaloux des quelques concessions faites par le Phanar aux Serbes, et ils voudraient bien occuper eux-mêmes, au nom des Slaves, les deux métropoles d'Uskub et de Prizrend, détenues jusqu'ici par deux titulaires serbes, ainsi que la métropole de Dibra où l'année dernière un autre Serbe, Mgr Barnabé, fut donné comme auxiliaire au métropolite grec. On attend donc que les Serbes et les Bulgares signent de concert un compromis à ce sujet, avant de poursuivre les négociations relatives à l'entente. Le compromis n'est pas près d'être conclu, et le 30 novembre/13 décembre 1910, fête de la Saint-André, considéré comme le fondateur de l'Eglise de Byzance, on remarqua pour la première fois l'absence de l'ambassadeur serbe à cette cérémonie.

A ce premier obstacle joignons-en un autre, la légèreté imprudente avec laquelle les chefs hiérarchiques des Eglises grecque et bulgare, en multipliant leurs déclarations aux journalistes de la capitale, ont ressuscité de vieilles querelles. C'est pourquoi, si l'on en croit la *Proodos* du 14 décembre, qui, elle-même, se fonde sur les télégrammes d'un journal bulgare, les membres du Conseil mixte du Phanar et

les députés grecs et bulgares de la Chambre ottomane donnent aux chefs hiérarchiques des deux Eglises le conseil *de s'abstenir pendant quelque temps de faire des déclarations aux journalistes de Constantinople.* Ils en donnent les raisons suivantes :

1° Ces déclarations rappellent à la population qu'il y a des divergences canoniques, causes du schisme entre les deux Eglises.

2° Il en résulte des discussions qui dégénèrent en querelles et peuvent compromettre l'accord sur le terrain politique, prélude de l'accord sur le terrain canonique.

3° Il est donc opportun de laisser de côté pour le moment les questions qui ont simplement trait au droit canonique.

Ces raisons ne manquent pas de justesse. L'heure est critique, en effet, car les Serbes ne s'opposent pas seuls à l'alliance gréco-bulgare. Voici que les Jeunes-Turcs leur tendent la main, opposant coalition à coalition et manifestant leur sympathie aux Serbes par la protection spéciale qu'ils leur accordent en Macédoine.

D'où leur vient cette attitude? Simplement de ce fait que, en hommes clairvoyants, ils voient la Grèce se dresser derrière les Grecs ottomans, la Bulgarie derrière les Bulgares de Turquie, et l'alliance politique des deux royaumes grec et bulgare se nouer contre eux avec l'appui des Grecs et des Bulgares de Turquie. Comme ils ne manquent pas de perspicacité, les Jeunes-Turcs entrevoient aussi dans les coulisses du théâtre le grand acteur russe, découvert maladroitement dès le premier jour par le patriarche Joachim III.

Cependant, les pourparlers entre Bulgares et Grecs se poursuivent activement : laïques et ecclésiastiques, remplis du même zèle, travaillent à la fois et arrivent à une entente provisoire : les laïques, sur la question de la collaboration des députés grecs et bulgares dans les négociations ; les ecclésiastiques, sur la question des rapports entre le Phanar et l'exarchat, d'une part, et la Sublime Porte, de l'autre.

Cette dernière question, en effet, mérite d'être discutée avec le gouvernement ottoman, car elle se présente sous les deux formes distinctes suivantes :

1° Comment le ministère de la Guerre entend-il, désormais, solutionner les négociations entamées entre lui et les Eglises orthodoxes à propos de certaines réclamations relatives au service militaire obligatoire pour tous les sujets ottomans?

2° Comment le ministère de l'Instruction publique accueillera-t-il les nombreuses observations qui lui ont été adressées par le Phanar au sujet des matières à enseigner dans toutes les écoles chrétiennes, soumises au gouvernement ottoman?

C'est en vue d'obtenir une réponse favorable à ces diverses requêtes que le *Kapoukéhabia* de l'exarchat bulgare visite le patriarcat grec, que le *Kapoukéhabia* du Phanar rend la visite à l'exarchat bulgare ; que de part et d'autre on cause avec les ministres turcs de la Guerre et de l'Instruction publique, tandis que, gravement, dans la solennité de ses réunions synodales, le haut Conseil ecclésiastique de Sa Toute Sainteté Joachim III envisage au point de vue canonique la possibilité de l'union projetée entre les deux Eglises.

Le succès de ces négociations n'est pas impossible, les amères déceptions ne le sont pas non plus. Attendons, pour nous prononcer, que le lent travail de la diplomatie à la fois politique et ecclésiastique présente à notre examen critique des résultats précis.

G. Bartas.

BIBLIOGRAPHIE

A CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas catholicas*. Bruges, Ch. Beyaert, 5e édition, in-8° de 279 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce commentaire latin sur les « Epîtres catholiques » publié par M. Camerlynck, professeur au Grand Séminaire de Bruges, est une refonte de l'œuvre de M. Van Steenkiste. La clarté dans l'exposé des opinions et la richesse de la documentation sont les qualités qui, dans cet ouvrage, frappent en premier lieu le lecteur. Pour ma part, je félicite particulièrement l'auteur de la hardiesse de bon aloi avec laquelle il prend parti pour une opinion, quand plusieurs sont probables, et de l'heureuse idée qu'il a eue de mettre à côté des mots latins et grecs les mots correspondants flamands, français et anglais qui en facilitent l'intelligence.

Mais, si certaines questions discutées sont bien résolues, on regrette que, sur certains autres points, l'auteur n'ait fait que reproduire la pensée de ses devanciers. Ainsi, p. 21, 26, après avoir bien établi que les *Frères du Seigneur* ne sont pas des frères utérins de Jésus, ce qui est le côté négatif de la thèse, il ne fait, pour la question des degrés de parenté de ces *Frères du Seigneur*, côté positif de la thèse, que se ranger aux conclusions probables du P. Durand [*Revue biblique*, 1908, p. 34 s.]. Ailleurs, les conclusions tirées dépassent la portée des prémisses. Ainsi, p. 90, de ce que la *Ia Petri* fait allusion à une violente persécution, il ne résulte pas nécessairement qu'elle ait été composée entre les années 63 et 65 ; car, si cette persécution, commencée en 63-64, ne finit qu'en 67, l'Epître a pu être composée en 66, aussi bien qu'en 65 ou en 63-64. De même, p. 221, du texte de la *Ia Joannis, III, 8* : *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*, il est exagéré de conclure avec saint Augustin et saint Thomas : sans le péché d'Adam, le Christ ne se serait pas incarné. En effet, le texte ne saurait infirmer l'opinion contraire de Scot, car il ne porte pas : εἰς τοῦτο μόνον ἐφανερώθη = *In hoc tantum apparuit*, mais simplement : εἰς τοῦτο ἐφανερώθη = *In hoc apparuit;* d'où l'on doit conclure : 1° en fait, c'est bien à cause du péché d'Adam qu'a eu lieu l'Incarnation ; 2° mais, en droit, il n'est pas prouvé qu'elle ne se fût pas produite, sans l'existence de ce péché, uniquement pour la perfection de l'univers.

A ces observations sur les conclusions de l'auteur, j'ajoute que les formes verbales *contemplat*, *contemplavit* (p. 44) ne sont pas latines, par suite, doivent être remplacées par *contemplatur*, *contemplatus est*, et que le mot *impudicitæ* est sans doute pour *impudicitiæ* (p. 266) : fautes d'impression ou d'inattention que corrigera sans doute la sixième édition de cet ouvrage.

E. MONTMASSON.

A. CAMERLYNCK, *Commentarius in Actus Apostolorum*. Bruges, Ch. Beyaert. 1910, 6e édition, in-8° de 448 pages. Prix : 5 francs.

Refonte complète du *Commentaire* de M. Van Steenkiste *sur les Actes des apôtres*, cet ouvrage de M. A. Camerlynck, écrit tout entier en latin, se distingue à la fois par la clarté et l'élégance de l'exposition, par la critique sérieuse des opinions relatives à l'origine des *Actes*, et, généralement aussi, par l'exactitude dans l'explication détaillée du texte grec et latin. On peut, notamment, présenter comme des modèles du genre la démonstration de l'authenticité du livre et l'exposé de la situation politico-religieuse des Juifs à l'époque des apôtres (p. 25, 67-83).

Avant de faire à l'auteur quelques observations sur le fond, je lui signalerai quelques fautes typographiques d'accentuation grecque et une faute de latin que la septième édition du livre pourra corriger. P. 216 : à la place de ταπεινώσις, il faut ταπείνωσις ; p. 301 : ζηττήσις est pour ζήτησις ; p. 351 : ἐργάσια doit être corrigé par ἐργασία ; p. 425 : τῷ ἀνεμῳ est mis pour τῷ ἀνέμῳ ; enfin p. 442 : *testimonio amitiæ* est mis pour *testimonio amicitiæ*.

Passant maintenant à la discussion des opinions émises, je demanderai à l'auteur pourquoi, à la page 200, il se montre si ré-

servé quand il s'agit de choisir entre les diverses opinions tendant à concilier *Actes*, VII, 55, et *Gen.* XXXIII, 19, et XXIII, 8, 19. La question débattue est celle-ci : comment saint Étienne, rempli du Saint-Esprit, a-t-il pu dire dans son discours devant le Sanhédrin : « Nos pères ont été déposés dans le sépulcre acheté par Abraham, à prix d'argent, aux fils d'Hémor, fils de Sichem », alors que, d'après la Genèse, c'est Jacob et non Abraham qui a acheté ce tombeau?

N'est-il pas aisé de répondre : l'essentiel du discours de saint Etienne n'est pas de rapporter ce détail sans importance, et, par suite, quand le Saint-Esprit inspire saint Luc dans la citation de ce fait, c'est simplement pour attester que ce détail, vrai ou faux, a été fidèlement rapporté par l'auteur sacré? Ainsi ce qui est inspiré, c'est l'insertion, non le fait. Il faut, de toute nécessité, se ranger à cette opinion si l'on ne veut pas se heurter à bien d'autres difficultés de ce genre. Du reste, l'auteur de cet ouvrage en convient timidement, p. 207, suivant en cela les principes d'interprétation formulés par le R. P. Pesch.

En second lieu, M. Camerlynck est-il bien sûr de ce qu'il écrit, quand (p. 333) il affirme que ceux qui écoutèrent sérieusement saint Paul à Athènes étaient des stoïciens et que ceux qui s'en moquèrent étaient des épicuriens? Ce sont là de simples conjectures qui ne reposent nullement sur le texte sacré.

De même, l'auteur ne peut pas être sûr de ce qu'il avance, p. 426, quand il explique longuement l'expression : *accingentes navem*, du chapitre XXVII, 17, en se servant des termes mêmes employés par les marins modernes, parce qu'il ignore dans quelle mesure les bateaux du temps de saint Luc ressemblaient aux nôtres.

Si j'attire l'attention de l'auteur sur ces minuties, ce n'est pas pour en exagérer l'importance. Mais j'estime qu'il est bon, en exégèse, quand on donne une explication dont le caractère est hypothétique, de toujours présenter cette explication comme telle. C'est, du reste, la règle à laquelle se conforme d'ordinaire M. Camerlynck, et c'est pourquoi ce volume a une réelle valeur scientifique, sans cesser cependant d'être un manuel de vulgarisation à l'usage des Grands Séminaires.

E. MONTMASSON.

R. PARY, *La fin du monde est proche, démonstration de cette vérité par des témoignages tirés de la Sainte Ecriture*, etc. Saint-Brieuc, R. Prud'homme, in-8°, 297 pages. Prix : 3 fr. 50.

Démontrer que la fin du monde est proche est une tâche difficile devant laquelle bon nombre de théologiens et d'exégètes auraient reculé. M. Pary a eu le courage d'essayer, en s'appuyant sur des témoignages tirés de la Sainte Ecriture, des Pères de l'Eglise, des docteurs du moyen âge, de la vie des saints, de la liturgie, des apparitions de la Sainte Vierge, des actes des Souverains Pontifes, des autorités contemporaines et de diverses observations sur les temps présents. Nous ne pensons pas qu'il ait réussi.

Nous ferons d'abord à l'auteur quelques observations de détail avant de lui dire notre opinion sur l'essentiel de sa thèse.

1° Il est arbitraire d'appliquer à l'histoire de l'humanité morte, puis régénérée, le miracle de la résurrection de Lazare après un séjour de quatre jours dans le tombeau (p. 53, 54); 2° la croyance à la durée du monde de six mille ans repose sur une hypothèse qui, bien que basée sur une tradition juive ancienne, n'a été jusqu'ici ni vérifiée ni vérifiable (p. 53, 54); 3° l'insertion dans le bréviaire par l'Eglise d'un passage des homélies de saint Léon le Grand et de saint Grégoire le Grand relatif à la fin des temps ne prouve pas plus l'approche de cette fin que l'insertion dans le bréviaire d'une foule de légendes de saints ne prouve la certitude historique des faits racontés (p. 65); 4° de ce que, à la Salette, la Sainte Vierge a fait connaître à deux enfants une *grande nouvelle* qu'ils doivent publier dans le monde entier, et du fait « qu'elle ne peut pas retenir le bras de son Fils », il résulte bien qu'un grand châtiment va punir le monde coupable, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que ce malheur soit l'un de ceux qui précéderont la fin du monde (p. 122); 5° de ce que la première apparition de la Sainte Vierge à Lourdes survint « après une période de douze fois douze jours dans la douzième année qui suivit l'apparition de la Salette », et du fait que cette apparition eut lieu « le soir », il ne résulte pas que les événements annoncés soient ceux qui précéderont la fin du monde. Le prétendre, c'est donner à l'exégèse rabbinique basée sur

les nombres une importance qu'elle n'a pas (p. 127).

Passons à l'essentiel de la thèse. L'auteur a raisonné ainsi. Dire que la fin du monde est proche, c'est parler d'une proximité relative à la durée totale du monde (p. 14). Or, le monde, d'après une tradition rabbinique admise, du reste, par quelques Pères, doit durer six mille ans, dont quatre mille ans avant le Christ et deux mille ans après. Du reste, les calamités physiques et morales qui affligent maintenant l'humanité sont d'une nature telle que, à n'en pas douter, elles ont les caractères des grands malheurs, prodromes de la fin des temps. Nous voilà donc très près de cette fin! Conclusion exagérée d'un argument doublement fautif que l'on peut ainsi rétorquer : 1° l'opinion rabbinique, d'après laquelle le monde doit durer six mille ans, est une simple hypothèse, d'ailleurs contraire à l'histoire pour la période antérieure à Jésus-Christ; donc il est peu probable que nous soyons arrivés à la fin des temps; 2° il n'est pas démontré que les fléaux qui bouleversent le monde à l'heure actuelle soient plus grands que ceux qui ont provoqué les terreurs de l'humanité à d'autres époques. M. Pary n'a qu'à lire les Pères de l'Eglise, à commencer par les Pères apostoliques, et surtout les chroniqueurs byzantins, pour s'en rendre compte.

Si ces pages n'ont pas prouvé la thèse de l'auteur, du moins elles ont le mérite de présenter l'historique de la question à travers les âges; c'est surtout à ce point de vue qu'elles sont intétessantes.

E. Montmasson.

J. Ebersolt : *Le grand palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*. Paris, E. Leroux, 1910, in-8° de xv-237 pages, avec un plan hors texte dressé par M. Thiers.

Dans l'avant-propos qu'il a rédigé pour ce volume, M. Diehl a loué avec raison la méthode employée par M. Ebersolt et qui distingue son travail de ceux de Labarte, Paspatès, Bjeljaev et von Reber. « En entreprenant, dit-il, de restituer la demeure des empereurs de Constantinople, il a mis à la base de son travail un principe : le principe chronologique. Grâce à cette méthode ingénieuse et nouvelle, il a étudié et classé, selon l'ordre historique où ils se succédèrent, les divers groupes d'édifices dont s'accrut au cours des siècles le Palais-Sacré, et, dans la confusion et l'obscurité des textes, il a pu, grâce à ce fil d'Ariane, se reconnaître et suivre une voie nette et fermement tracée. » M. Strzygowski a déjà fait remarquer, *Byz. Zeitschrift* (1910), p. 650, que la méthode n'était pas nouvelle et qu'elle avait été inaugurée par Unger dans son grand travail sur l'art chrétien et byzantin, enfoui dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber. Le mérite de M. Ebersolt — et il n'est pas mince, — c'est, puisqu'il ignorait l'étude d'Unger, d'avoir relu tous les textes, de les avoir confrontés, groupés et critiqués, bref d'avoir refait en grande partie un travail déjà fait. Il y a ajouté l'étude sur place, menée de concert avec un architecte, ce qui lui a permis de dresser un plan et de localiser bon nombre d'annexes du Palais-Sacré tout autrement que Labarte et ses imitateurs.

On n'attend pas de moi que je discute ici, point par point, toutes les conclusions de l'auteur et que j'indique en quoi elles concordent avec celles de ses devanciers, en quoi aussi elles en diffèrent. Pareille énumération et surtout pareille critique seraient mal à l'aise dans l'espace réservé à un simple compte rendu. Voici tout de même la liste complète des sujets traités. Rien n'est plus capable de faire deviner la somme des recherches consacrées à la restitution aussi exacte que possible de ce fameux palais qui, de Constantin aux Comnènes, semblait vraiment le cœur et la tête de l'empire. I. Les abords du palais. — II. La Chalcé. Les Noumera. — III. Les quartiers des scholaires, des excubiteurs et des candidats. — IV. L'église du Seigneur, le Consistoire et l'Onopodion. — V. Le palais de Daphné. — VI. Le Triclinos et le tribunal des Dix-neufs lits. Le Delphax. — VII. La Magnaure et ses abords. — VIII. Le Chrysotriclinos et ses dépendances. — IX. Le Lausiacos, le Justinianos et les Skyla. — X. Les phiales des deux factions. — XI. L'église de la Vierge-du-Phare. — XII. Le Triconque et ses dépendances. — XIII. La situation du Triconque. L'Abside. Les passages du Seigneur et des Quarante-Saints. — XIV. Les constructions de Basile Ier. — XV. L'église de Saint-Démétrius. — XVI. Le

port et le palais du Boucoléon. La Porphyra. Le Mouchroutas. XVII. — Les entrées et les limites du palais. La Thermastra. — XVIII. Les aspects du palais. — XIX. Le palais et le *Livre des Cérémonies*. Deux excellents index, l'un français, l'autre grec, permettent au chercheur de retrouver tout de suite les nombreux monuments profanes ou ecclésiastiques dont il est traité dans cet ouvrage, tandis qu'une liste numérotée des monuments sert de clé au plan qui accompagne le volume.

Livre qui ne laisse pas grand'chose à désirer, comme on le voit, au point de vue de l'ordre, de la clarté, des recherches méthodiques. Les ouvrages dépouillés, surtout les textes originaux, sont innombrables et figurent tous au bas des pages, à l'appui de ce qui est avancé dans le texte. Ce que j'ai goûté par-dessus tout, c'est l'introduction et le chapitre XIX dans lesquels M. Ebersolt indique avec une précision inimitable les parties datées par d'autres que lui du *Livre des Cérémonies* et celles fort nombreuses assurément, que sa méthode historique lui a permis de dater. Quelques petites remarques pour terminer. On dit plutôt monothélite que monothélète, p. 15. Théophile voulant punir les meurtriers de son père, p. 72, note 4; de qui s'agit-il, le père de cet empereur n'ayant pas été tué? Ce n'est pas au Lausiacos, p. 93, mais au Chrysotriclinos que Théophile eut sa discussion avec les deux frères Grapti et qu'il les fit battre de verges, ainsi que l'a raconté une des deux victimes, saint Théodore, dans une lettre conservée (Migne, *P. G.*, t. CXVI, col. 672). Ce document, consulté, aurait pu fournir d'autres renseignements utiles sur le palais.

S. Vailhé.

J. Ebersolt : *Sainte-Sophie de Constantinople*. Etude de topographie d'après les cérémonies. Paris, E. Leroux, 1910, in-8° de IV-38 pages avec un plan. Prix : 4 francs.

L'auteur, qui est resté une année entière à Constantinople pour étudier sur place les principaux monuments byzantins, a eu l'excellente idée de résumer les résultats de sa brochure, très nourrie de textes et d'observations topographiques et, par suite, un peu difficile à suivre. Je les reproduis textuellement.

« 1° L'horologion était situé à l'angle Sud-Ouest de l'église ;

» 2° Parmi les portiques qui entouraient l'atrium, l'un, le portique méridional, avait un passage, l'Athyr, donnant accès à la cour qui précédait l'église ;

» 3° Les quatre piliers de la façade Ouest ne sont pas primitifs. Au milieu de cette façade se trouvait la Belle Porte, qui était le grand portail d'entrée de l'église ;

» 4° Le patriarcat attenant à Sainte-Sophie était situé sur le côté méridional ;

» 5° L'empereur accédait aux tribunes par un escalier en bois qui conduisait aux galeries méridionales, par un escalier en colimaçon situé derrière l'abside et par un autre escalier en colimaçon situé près du puits sacré et donnant accès à l'extrémité orientale de la galerie méridionale. Il existait, en outre, un escalier près du minaret Sud-Ouest ;

» 6° Sur les trois façades Nord, Sud et Est, des portiques bordaient l'édifice ;

» 7° Une église consacrée à saint Nicolas s'élevait à l'est de Sainte-Sophie ;

» 8° Près du skevophylakion se trouvait une autre église sous le vocable de saint Pierre ;

» 9° Outre le baptistère qui subsiste à l'angle Sud-Ouest, il existait sur le côté Nord un grand baptistère. Cet édifice ne semble pas pouvoir être identifié avec la rotonde qui se dresse à l'angle Nord-Est. Cette rotonde serait plutôt l'ancien skevophylakion. »

Toutes ces conclusions ne sont pas neuves, et celles qui n'étaient pas encore connues ne sont peut-être pas toutes à l'abri de reproches. Néanmoins M. Ebersolt a eu le grand avantage d'avoir vu les lieux et, textes en main, de les avoir étudiés longuement, ensuite d'avoir bâti un système cohérent. Si mince que soit la brochure, elle abonde en textes byzantins au bas des pages, ce qui permet toujours de contrôler les dires de l'auteur et, s'il y a lieu, de les rectifier. Le reproche que je lui fais, c'est d'avoir commencé trop *ex abrupto* et, sans nous avoir parlé du monument lui-même, de discuter immédiatement sur la place de tel ou tel édifice secondaire attenant à la célèbre basilique. N'eût-il pas été plus simple de réunir les textes — du moins les principaux — antérieurs au *Livre des Cérémonies* et, avec leur aide, de classer chro-

nologiquement les divers édifices rattachés à Sainte-Sophie qui appartiennent au VIe siècle ou qui doivent se placer entre les règnes de Justinien et de Constantin Porphyrogénète? De plus, n'a-t-il pas fait appel parfois à des textes postérieurs au Xe siècle pour localiser des annexes de la basilique qui n'existaient peut-être pas alors? Mais je sais trop aussi que, quand on s'occupe de topographie, il est bien difficile de ne pas déborder l'époque que l'on étudie. Autre remarque : les laïques byzantinistes ont la fâcheuse habitude d'employer des termes qui jurent par trop avec la théologie; ainsi, p. 10, on fait adorer à l'empereur un des battants de la porte, alors qu'il fallait dire vénérer les croix qui se trouvaient sur l'un des battants de la porte; de même, p. 10, note 3, « l'empereur allait adorer les saints bois », pour l'empereur allait adorer la croix, etc.

Au demeurant, cette brochure sur Sainte-Sophie sera fort bien accueillie et par les amateurs d'art byzantin et par les voyageurs qui peuvent y trouver un excellent guide et, à l'aide du plan, se reconnaître facilement dans la célèbre basilique. Quel dommage que le prix en soit si élevé!

S. Vailhé.

A. Baudrillart — A. Vogt — U. Rouziès, *Dictionnaires d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fascicule II : Achot-Adulis, col. 321-640. Paris, Letouzey et Ané, 1910, Prix : 5 francs.

Les *Echos d'Orient* ont déjà dit, en annonçant le premier fascicule, la bonne tenue scientifique de ce nouveau dictionnaire. Le fascicule II est venu confirmer cette excellente impression, et les noms des directeurs nous sont un garant des belles promesses suggérées par ces débuts. Dans le grand nombre d'articles que contiennent ces colonnes, une large part est faite aux hommes et aux choses d'Orient. Signalons-y notamment des notices de géographie ecclésiastique sur les évêchés d'Achrida, Achyraus, Acmonia, Acoura, Acrasus, Acre, Acroenus, Adana, Adherbaidjan, Adraa, Adramythum, Adrassus, Adulis, et sur la province ecclésiastique d'Adiabène. L'hagiographie et l'histoire orientales ne sont pas moins bien représentées. Outre qu'une foule de saints y ont leur notice (voir, par exemple, la liste des *Adrien*), on y trouvera de précieuses études sous ces titres : *Actes des martyrs et des saints arméniens*, par le R. P. Tournebize; *Actes coptes, éthiopiens, syriaques*, par F. Nau; *Actes des martyrs grecs et latins*, par A. Dufourcq. Mentionnons enfin quelques articles consacrés à des personnages orientaux ou intéressant l'histoire d'Orient : Acyndinus, Açoghig (historien arménien), Acropolite (Constantin et Georges), Adam (Germanos), Adamantius, Adimantus, Adolios, Adhémar de Monteil, les Papes du nom d'Adrien, etc. Cette énumération, très incomplète encore, dit assez la souveraine utilité d'un pareil recueil, qui fait grand honneur à la science catholique française. Sans être trop surpris qu'un monument de ce genre, qu'il faut construire pierre par pierre, mette quelques lenteurs à poser ses premières assises, nous souhaitons volontiers le voir cependant grandir assez vite, pour le plus grand profit de tous les ouvriers du labeur intellectuel. Il y aura sans doute çà et là des pierres à changer ou à ajouter, de petites brèches à réparer, des lacunes à combler. Mais malgré les imperfections inséparables de toute œuvre humaine, le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* rendra, dans les divers domaines du travail scientifique, d'inappréciables services.

S. Salaville.

Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*. Paris, A. Picard, 1910, in-8°, XI-837 pages. Prix : 15 francs.

Ce livre, déclare l'auteur lui-même dans sa préface, est moins un manuel qu'une histoire de l'art byzantin; c'est-à-dire que les renseignements pratiques qu'on est en droit de lui demander y sont groupés plutôt selon l'ordre historique que selon l'ordre systématique. Quatre livres correspondent aux quatre époques principales qu'il est aisé de distinguer dans cette histoire de l'art byzantin; voici le sommaire de chaque livre :

Livre I. — Origines et formation de l'art byzantin. L'évolution de l'art chrétien au IVe siècle. Caractère et origine de l'art nouveau. Les origines syriennes. Les origines égyptiennes. Les origines anatoliennes. La diffusion des influences orientales. Rôle de

Constantinople dans la formation de l'art byzantin.

Livre II. — Le premier âge d'or de l'art byzantin. Sainte-Sophie. L'art de bâtir chez les Byzantins. Les monuments de l'architecture au VIe siècle. Les monuments de la peinture. Fresques, mosaïques et icones. L'illustration des manuscrits. Les tissus. La sculpture. L'orfèvrerie et les arts du métal. La formation de l'iconographie. L'art byzantin de Justinien aux iconoclastes. La querelle des images.

Livre III. — Le second âge d'or de l'art byzantin. L'époque des empereurs macédoniens et des Comnènes. La renaissance macédonienne. Caractères généraux de l'art nouveau. L'art profane à Byzance. Les monuments de l'architecture civile. Le Palais-Sacré. L'habitation byzantine. Les monuments de l'architecture religieuse. Le système de la décoration et le développement de l'iconographie. Les monuments de la peinture. Les mosaïques. L'illustration des manuscrits. Les fresques et les icones. Les tissus. Les monuments de la sculpture. L'orfèvrerie et les arts de l'émail. Les influences byzantines en Occident.

Livre IV. — La dernière évolution de l'art byzantin (du milieu du XIIIe au milieu du XVIe siècle). La renaissance du XIVe siècle. L'architecture du milieu du XIIIe au milieu du XVIe siècle. Les monuments de la peinture, mosaïques et fresques. Icones et miniatures. Les étoffes. La sculpture et l'orfèvrerie. Conclusion.

Nous joignons notre voix à celles de critiques plus autorisés pour affirmer à M. Diehl qu'il a parfaitement rempli son but en mettant au point ce que nous savons exactement à cette heure sur les difficiles problèmes que soulève à chaque pas l'histoire de l'art byzantin. Il ne se flatte nullement de les avoir tous résolus, et il sait que sur bien des points les solutions actuelles ne sont que provisoires. Mais il nous expose sans parti pris les théories, parfois hasardeuses, mises en avant par d'autres, et il nous les expose avec une rare clarté. Son livre n'a nullement l'aspect rébarbatif qu'on pourrait craindre en pareil sujet. L'érudition profonde de l'auteur n'a rien perdu à rester cachée sous les charmes du style.

Dans la question des origines de l'art byzantin, M. Diehl adopte nettement une thèse modérée, ce dont nous ne pouvons que le féliciter. D'autres chapitres sont particulièrement nouveaux, comme ceux sur les fresques des églises rupestres de la Cappadoce et les églises russes, et surtout l'étude de l'époque des Paléologues.

L'illustration du volume mérite tous nos éloges : il contient 420 gravures, dont bon nombre reproduisent des documents inédits.

Nous ne voyons guère que deux points où des réserves paraissent s'imposer. D'abord à propos des basiliques de Bin-Bir-Kilissé, où nous ne saurions admettre les conclusions de Strzygowski et où M. Diehl ne tient peut-être pas assez compte des découvertes de Ramsay et miss Bell. Ensuite, au sujet des iconoclastes. En dehors de toute préoccupation confessionnelle, nous aimerions plus de vigueur à stigmatiser, comme il le mérite, le vandalisme stupide qui anéantit de riches trésors artistiques en Orient. Ajoutons pour le regretter que M. Diehl croit encore que les orthodoxes adoraient les images : toute une classe d'érudits semble s'obstiner à prendre ce verbe français dans un sens qu'il n'a jamais eu; nous ne cesserons pas de protester contre cette injure au lexique.

En finissant, quelques menues observations dont il sera facile de tenir compte pour une nouvelle édition. P. 418, 420, 423, lire Boudroum-djami, non *Boudroun*. P. 782, lire Koukouzelis, non *Koukouzel*. P. 676, lire Saint-Jean de Côle, non *Saint-Jean de la Côte*. Pourquoi l'orthographe allemande *Wiranscheir*, au lieu de Viran Chéhir, et surtout *Fétijé-djami*, au lieu de Fétiyé-djami? Cette dernière suggérera à tel lecteur français une prononciation erronée, d'autant plus que *djami* est transcrit à la française, non plus à l'allemande. P. 336, le concile iconoclaste de Hiéria est daté de 754; à la page suivante, il l'est de 753 : c'est cette dernière date qui est la bonne. P. 356, accentuer φιλάργυρος.

R. Bousquet.

149-11. — Imp. P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe. — *Le gérant* : E. Petithenry.

LE R. P. SOPHRONE RABOIS-BOUSQUET

Pour nous conformer à un désir que le défunt avait souvent exprimé pendant sa vie, c'est pour la première et la dernière fois que son vrai nom de Rabois-Bousquet paraît dans cette revue où il écrivit si souvent et presque dès le début sous le nom de Pétridès. Pourquoi ce pseudonyme? Certes, ce n'est pas qu'il rougît du nom du vénérable vieillard qu'il entourait d'une tendresse si profonde et si délicate et que la disparition imprévue de son dernier enfant a laissé inconsolable! Mais ayant, sur l'appel divin, dit adieu à son pays et à sa famille pour se consacrer entièrement à un pays et à un peuple nouveaux, il lui plut, comme jadis au patriarche de Chaldée, d'attester cette consécration en renonçant à ce qui lui restait encore de plus cher, à son propre nom. Toutefois, il sut, même alors, à l'amour de la nation qui avait captivé son cœur unir le culte et les souvenirs du foyer natal, et, par le nom de Pétridès, associer son père à ses travaux apostoliques et scientifiques auprès du peuple grec.

LE R. P. SOPHRONE RABOIS-BOUSQUET

Le R. P. Rabois-Bousquet, dont la rédaction des *Echos d'Orient* pleure et pleurera longtemps la perte, naquit à

Saint-Léon-d'Issigeac, commune du département de la Dordogne, le 24 juin 1864. Il reçut au baptême le prénom de Jean-Baptiste avec celui de Léon qu'il portait plus ordinairement. C'est dans sa famille, de condition aisée, qu'il fit ses premières études jusqu'en 1875, où il entra au Petit Séminaire de Bergerac, pour en sortir en 1879, à l'âge de quinze ans. Il se rendit alors au Grand Séminaire de Périgueux, où il resta jusqu'en 1883. A dix-neuf ans, il avait donc terminé ses études philosophiques et théologiques. Que faire, si jeune encore, quand l'Eglise catholique n'autorise pas l'accès aux Ordres majeurs avant l'âge de vingt et un ans révolus? Passionné pour les études littéraires, mais en même temps fort épris de liberté, le jeune homme résolut de s'adonner à l'enseignement, et c'est ainsi que, de 1883 à 1887, nous le rencontrons dans diverses institutions ecclésiastiques : à Saint-Joseph de Sarlat, à Saint-Sauveur de Redon, à Saint-Thomas d'Aquin d'Oullins, ailleurs encore.

Entre-temps, son humeur voyageuse savait découvrir des excursions pieuses ou instructives pour les vacances. Tantôt, il passait la Manche pour se perfectionner dans l'étude de la langue anglaise qu'il parlait couramment et à laquelle il consacra (Sarlat, 1884) une plaquette intitulée: *Tableau synoptique de la conjugaison des verbes anglais;* tantôt, avec onze compagnons de route, il allait à pied, comme les anciens pèlerins, de son village natal au sanctuaire de Lourdes (*Un pèlerinage à pied à Notre-Dame de Lourdes*, Redon); le plus souvent, il s'aventurait çà et là dans son département d'origine à la recherche des stations préhistoriques et des curiosités archéologiques qu'elles pouvaient contenir. Dès ce moment, tout ce qui touchait à la vie, aux mœurs et aux usages de l'homme primitif lui tenait tellement à cœur qu'il en venait parfois à perdre réellement de vue le temps, les lieux et aussi les convenances sociales; après des jours et des jours de recherches ou de fouilles, il rentrait à la maison paternelle dans un état lamentable, couvert de poussière et de sueur, les habits en lambeaux, mais l'œil satisfait et le sourire aux lèvres. Pensez donc! Il rapportait dans ses poches, dans ses mouchoirs, dans tout ce qu'il avait sur lui, de quoi compléter sa collection de silex taillés ou les ustensiles ménagers de l'homme préhistorique.

A ce goût de la campagne et des recherches archéologiques dont sa santé ne pouvait que bénéficier, il joignit de bonne heure celui des langues romanes. Méridional ardent, régionaliste convaincu, il demanda son agrégation à la Société littéraire du Félibrige. Nous avons encore la lettre de Frédéric Mistral, en date du 15 février 1884, qui lui accordait cette faveur.

Les excellents vers publiés par vous dans le *Feu follet*, lui écrivait le célèbre poète provençal, votre demande chaleureuse, votre jeunesse et votre enthousiasme vous ouvrent à deux battants les portes du Félibrige. Comme vous appartiendrez à la maintenance de l'Aquitaine, il est nécessaire que vous adressiez votre demande à M. le comte de Toulouse-Lautrec, syndic de cette section félibréenne.

La demande fut faite et agréée: le diplôme de félibre, signé par le comte de Toulouse-Lautrec et confirmé par le *capoulie* Mistral, lui fut délivré le 4 mai 1884. A ce titre, il collabora à diverses revues de province, notamment à la *Revue félibréenne* de Paul Mariéton, avec lequel il avait lié connaissance à Lyon et qui resta assez longtemps en relations avec lui. Même après qu'il se fut établi définitivement en Orient, le P. Rabois-Bousquet n'oublia jamais le doux parler de la terre natale, et lui qui se désespérait parfois de manquer de mémoire récitait souvent des poésies entières de Jasmin et les strophes ensoleillées de *Mireille*. S'il ne portait pas, comme Philadelphe de Gerbe, la belle poétesse de Bigorre, le deuil éternel et symbolique de la patrie méridionale, du moins il partageait à l'égard de Simon de Montfort les rancunes tenaces d'Auguste Fourès et de tout bon félibre; il ne par-

donna jamais à un directeur d'institution, Français du Nord, trop chauvin ou trop ignorant, de lui avoir confisqué et brûlé *Toloza*, la grandiose épopée de Félix Gras.

Il avait ainsi atteint l'âge de vingt-trois ans, quand il résolut de fixer sa vie jusque-là quelque peu errante et entra au Noviciat des Augustins de l'Assomption, à l'abbaye de Livry, la gracieuse retraite immortalisée par Mme de Sévigné. Deux ans après, à Nîmes, près du tombeau du fondateur, il se consacrait à Dieu dans la vie religieuse. Diverses résidences de France le retinrent tour à tour jusqu'à l'année 1894, où il put enfin réaliser ses vœux et se rendre en Orient.

Jeune encore, il avait en effet rencontré un modeste ecclésiastique, professeur de grec à Bergerac et qui lui avait, comme tant d'autres prêtres français l'ont déjà fait et le feront encore, inspiré un vif amour pour la langue grecque. De la langue, l'affection remonte très aisément à l'Eglise qui l'emploie et au peuple qui la parle; le P. Rabois-Bousquet ne sépara pas les unes des autres ces diverses affections, et, si l'on veut bien nous pardonner ce souvenir, il devint alors plus fanatique que les Hellènes. Aussi, quand le grand pape Léon XIII chargea les Augustins de l'Assomption d'organiser des Séminaires destinés à former un clergé grec-catholique et des paroisses pour les fidèles de rite byzantin unis à Rome, ne faut-il pas s'étonner que notre cher défunt fut un des premiers religieux qui demanda à embrasser *usque ad mortem* le rite grec.

N'ayant pu, malgré ses vives instances, être ordonné prêtre dans ce rite, du moins quatre mois après il lui était donné de ne plus être prêtre latin, et, dès le mois de janvier 1897, il célébrait sa première messe en grec; dès lors aussi, le P. Front Rabois-Bousquet devint le P. Sophrone Pétridès. Ceux-là seuls s'étonneront des renoncements qu'imposent de pareils sacrifices qui sont toujours prêts à échanger leur nationalité contre celle qui leur promet plus de pain ou plus de considération et qui, fermés à toute idée de dévouement, soupçonnent dans les actes inspirés par le pur esprit de l'Evangile une arrière-pensée de duplicité et de tromperie ou des sentiments plus vils encore.

Après avoir résidé trois ans à notre maison de Koum-Kapou, dans Stamboul, où on l'employa comme professeur auprès des jeunes séminaristes, il fit partie, au mois de septembre 1899, de la rédaction des *Echos d'Orient*, à Kadi-Keuï. La revue paraissait depuis deux ans et elle avait déjà le caractère qu'elle possède encore. Pendant près de douze ans, jusqu'à sa dernière maladie, il associa dans la mesure du possible cette charge de rédacteur à la revue et de byzantiniste avec celle de professeur au Grand Séminaire; pour varier ses occupations, il dirigeait les offices de l'Eglise grecque catholique. N'oublions pas de mentionner les *Missions des Augustins de l'Assomption*, bulletin d'œuvre mensuel, dont il fut le zélé secrétaire pendant le même laps de temps.

Nous n'avons pas la prétention d'énumérer ici tous les travaux qu'il publia au cours de ces douze années dans les *Echos d'Orient*. Ceux qui possèdent la collection complète de la revue et qui voudront bien jeter un regard sur les tables de matières s'apercevront vite que le contenu de ses articles est des plus variés. Epigraphie, archéologie sous ses diverses formes, topographie, liturgie, histoire littéraire et en particulier poésie byzantine, ce sont là habituellement les sujets qu'il se plaisait le plus à traiter; on remarquera qu'ils répondent à ses premières études — l'objet seul en est différent, — tant il est vrai que notre esprit comme notre corps ne peut échapper au premier pli donné et que, bon gré, mal gré, il revient aux premières tendances ou, si l'on veut, aux premiers goûts de notre jeunesse. En ces derniers temps seulement, le P. Rabois-Bousquet s'était adonné à des études de géographie byzantine, pour lesquelles il avait montré tout d'abord assez de répugnance, et à des éditions de textes grecs vers lesquelles le portaient ses goûts philologiques.

Ce qui, même en dehors des recensions nombreuses signées de son nom, est encore plus difficile à indiquer, c'est le menu travail ordinaire, presque quotidien, de revision des manuscrits, de correction des épreuves, etc., que connaissent seuls ceux qui ont pénétré dans l'intimité de la rédaction d'un journal ou d'une revue. A ce labeur ingrat il apportait un dévouement inlassable, et lui qui, dans le commerce de la vie, ne manifestait pas toujours une humeur bien facile, savait, pour la circonstance, surmonter les aspérités de son caractère et consacrer au service qu'on lui demandait tout son zèle et toute son application. De même, dès qu'il tenait la plume, il oubliait les paradoxes dont il était volontiers prodigue en conversation; le Gascon disparaissait pour ne laisser place qu'à l'homme de bon sens et de bon jugement qu'il était au fond jusqu'à la moelle des os.

Et maintenant, le voilà perdu sans retour pour la revue qui lui était si chère, pour les études byzantines auxquelles il s'était donné tout entier, pour l'Eglise grecque catholique à laquelle il était attaché de tout son cœur! Quinze jours encore avant sa mort, rien ne faisait prévoir ni sa maladie ni surtout sa mort inopinée. Sans doute, depuis deux ans, les accès de fièvre paludéenne qu'il avait rapportée des bords du lac de Nicée avaient affaibli son organisme; sans doute, le dernier hiver si long et si rigoureux lui avait apporté un contingent de rhumes plus qu'ordinaire; mais qui aurait pu soupçonner que sur l'un d'eux la pneumonie viendrait se greffer en tapinois et l'enlever traîtreusement, presque avant qu'il ait eu le temps de se reconnaître? C'est pendant la nuit du 17 au 18 avril dernier, à l'âge de quarante-sept ans, que notre ami nous a quittés définitivement. Puisse Dieu lui avoir fait miséricorde et l'avoir récompensé du zèle et du dévouement qu'il avait consacrés à son service!

Pour nous, qui l'avons connu intimement, sa mémoire nous restera toujours chère. Nous avions su, en effet, pénétrer au fond de lui-même et, sous des dehors quelque peu rébarbatifs, sous un langage parfois peu engageant et qui décelait toujours un grand original, découvrir un esprit lucide, une intelligence très ouverte et bien avertie, un cœur aimant et dévoué.

S'il nous est impossible d'énumérer tous les articles que le P. Rabois-Bousquet a publiés durant douze ans dans les *Echos d'Orient*, nous devons du moins donner la nomenclature de ses travaux parus ailleurs. En même temps qu'ils témoigneront de son activité scientifique, ils pourront à l'occasion rendre service aux travailleurs et faciliter leurs recherches.

1° *Poésies inédites de Dimitri Pépanos* (*Bessarione*, t. VII, 1900, p. 518-549).

2° *Office inédit de saint Romain le Mélode* (*Byzantinische Zeitschrift*, t. XI, 1902, p. 358-369); *Vers inédits de Jean Tzetzès* (*Ibid.*, t. XII, 1903, p. 568-570); *Office inédit de saint Clément l'Hymnographe* (*Ibid.*, t. XII, 1903, p. 571-581); *Notes d'hymnographie byzantine* (*Ibid.*, t. XIII, 1904, p. 421-428); *A propos d'encensoirs byzantins de Sicile* (*Ibid.*, t. XIII, 1904, p. 480-482); *Epitaphe de Théodore Kamateros* (*Ibid.*, t. XIX, 1910, p. 7-10).

3° *Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits* (*Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. XIV, 1909, p. 69-100).

4° *Deux Canons inédits de Georges Skylitzès* (*Vizantiiskii Vremennik*, t. X, 1903, p. 460-494).

5° *Le Vénérable Jean-André Carga, évêque latin de Syra* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 407-422; *Une formule magique byzantine* (*Ibid.*, t. V, 1900, p. 597-604); *les Deux mélodes du nom d'Anastase* (*Ibid.*, t. VI, 1901, p. 444-452); *Cassia* (*Ibid.*, t. VII, 1902, p. 218-244); *Saint Jean le Paléolaurite*, en collaboration avec le R. P. Vailhé (*Ibid.*, t. IX, 1904, p. 333-358, 491-511), étude publiée ensuite à part dans la *Bibliothèque hagiographique orientale* de M. Clugnet, fascicule VII; *Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire* (*Ibid.*, t. X, 1905, p. 289-313,

350-364); *le Chrysobulle de Manuel Comnène sur les biens d'Eglise* (*Ibid.*, t. XIV, 1909, p. 203-208); *le Synaxaire de Marc d'Ephèse* (*Ibid.*, t. XV, 1910, p. 97-107).

6° Dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, quelques notices s. v. Antimension, Damilas, Damodos, Daphnopatès, Davianos, Demisianos, Diamantès Rhysios, Dishypatos.

7° Dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de Dom Cabrol, quelques notices s. v. Ablutions, Absoute, Acrotéleutique, Agneau pascal, Ainoi dans la liturgie grecque, Anapausimos, Anastasimos, Anatolika, Antimension, Apodeipnon, Apodosis, Apolysis, Apolytikion, Astérisque.

8° Dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* de Mgr Baudrillart, des notices s. v. Aburgius, Abydus, Acalissus, Acanda, Acembès, Achelous, Achyraus, Acmonia, Acrasus, Acrœnus, Adada, Adramyttium et nombre d'autres qui paraîtront dans les fascicules suivants.

9° Dans *The catholic Encyclopedia* de New-York (Robert Appleton Company), un grand nombre de notices sur diverses questions géographiques; ces notices sont même trop nombreuses pour que nous en puissions citer ici la liste complète.

Et maintenant, sur sa tombe à peine fermée, en présence du travail accompli et de celui qui reste à ses amis et collaborateurs, il est bien permis de dire : *Messis quidem multa, operarii autem pauci.* Ne se présentera-t-il pas des ouvriers pour prendre la place — sinon pour les remplacer — de ceux qui sont tombés si prématurément sur le champ de la science et de l'apostolat? LA RÉDACTION.

SENTENCE SYNODIQUE CONTRE LE CLERGÉ UNIONISTE (1283)

J'ai eu récemment l'occasion de résumer rapidement dans cette revue les événements qui se déroulèrent à Constantinople après la mort de Michel VIII Paléologue et qui marquèrent la rupture, dès les premiers jours du règne d'Andronic II, de l'Union des Eglises conclue au concile de Lyon en 1274; je publiais en même temps le texte d'un chrysobulle où, sur l'injonction du synode des Blaquernes (avril 1283), l'impératrice Théodora, veuve de Michel VIII, rétractait publiquement sa conduite antérieure (1).

Voici une autre pièce inédite se rapportant à la même époque. C'est la sentence du synode patriarcal au sujet des évêques, prêtres et diacres qui avaient adhéré à l'Union. Il y manque malheureusement les signatures des membres du synode et la date exacte. Mais comme Andronic II et le patriarche Grégoire, dès sa nomination, montrèrent la plus grande hâte à régler la situation religieuse, on peut croire, sans crainte de se tromper de beaucoup, que le synode dont nous avons l'acte se tint à la fin d'avril ou au début de mai 1283.

Ce nouveau texte, comme le premier, est tiré du cod. 2075 du fonds grec de la Bibliothèque nationale, à Paris, autographe du nomophylax Jean Eugenikos; je n'en connais pas d'autre copie. Il n'est pas signalé dans l'inventaire sommaire de M. H. Omont, ce qui explique qu'il ait échappé jusqu'ici à l'attention.

(1) S. PÉTRIDÈS, *Chrysobulle de l'impératrice Théodora* (*1283*), dans *Echos d'Orient*, t. XIV (1911) p. 25-28.

Cod. Paris. 2075, fol. 47 v°.

Ἀπόφασις συνοδικὴ τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου.

✝ Ἡ μετριότης ἡμῶν συνάμα τῇ περὶ αὐτὴν ἱερωτάτῃ τῶν ἀρχιερέων ὁμηγύρει καὶ κοινῇ τῇ τῶν ἁγίων πατριαρχῶν τῆς ἀνατολῆς γνώμῃ δῆλον ἅπασι διὰ τοῦ παρόντος καθίστησι γράμματος, ὅτι ἐπισκόπους, ἱερεῖς τε καὶ διακόνους τοὺς ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐκείνης συγχύσεως διώκτας ὁμολογουμένως ἀναφανέντας ἢ τῷ αὐτοὺς τιμωρίας κεχρῆσθαι κατὰ τῶν εὐσεβεῖν αἱρουμένων καὶ τῆς τότε βλάβης ἀφισταμένων ἢ τῷ παραδιδόναι τοῖς τιμωροῦσι καὶ προσαγγέλλειν ψυχῆς κακοηθείᾳ καὶ γνώμης παρατροπῇ καὶ σκαιότητι, τοὺς τοιούτους καθῃρημένους ἡγεῖται καὶ ἀναξίους τοῦ ἐπισκοπικοῦ καὶ ἱερατικοῦ καὶ διακονικοῦ ἀξιώματος, καταλυτὰς ὀρθοδοξίας τό γε καθ'ἑαυτοὺς ἀναφανέντας καὶ τῆς τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίας ἐχθρούς. Καὶ γοῦν, εἴ τις ἀπό γε σήμερον εἰς τὸ ἑξῆς τοιοῦτος γεγενῆσθαι ἀκριβέσι μαρτυρίοις ἀναδειχθείη, τοῦτον ἀποπεπαῦσθαι παντελῶς τῆς ἱερᾶς λειτουργίας παρακελευόμεθα. Ὡς ἂν δέ τινες μὴ ἀνεξελέγκτως τὴν καταδίκην ταύτην δεχόμενοι ἄδικα πάσχειν ὑπολαμβάνωσι καὶ ὡς ἀθέσμου ταύτης καταβοῶνται τῆς ψήφου, διοριζόμεθα τοὺς τοιοῦτόν τι δράσαι ἐγκαλουμένους καὶ ὑπὸ κατηγορίαν ἐμπίπτοντας διωγμοῦ, τέως μὲν ἀργοὺς μένειν πάσης ἱερωσύνης καὶ τοῦ ἐπισκόπου ἐκτὸς διατρίβειν μόνην διατροφὴν ἔχοντας ἐκεῖθεν, ἂν ἐπίσκοποι τύχωσιν οἱ προσαγγελλόμενοι· ἐπὰν δὲ ἀρχιερεὺς γνήσιος τῆς ἐπαρχίας ἐκείνης παρὰ τὸν τόπον ἀφίκηται, ὅπου ἐνδιατρίβων ὁ κατηγορούμενος λέγεται τὸν διωγμὸν ἐνεργῆσαι, τηνικαῦτα ἐξετάσεως γενομένης καὶ ἀποδείξεως ζητηθείσης καὶ ἀξιοπίστων ἐπιστάντων μαρτύρων, παντελῆ δὲ τὴν τῆς διακρίσεως ἤ κατακρίσεως ἐξενεχθῆναι ἀπόφασιν, καθὼς δηλαδὴ αἱ πράξεις αὐταὶ περὶ τοῦ ἐγκαλουμένου ψηφίζεσθαι δώσουσι. Καὶ ταῦτα μὲν δὴ παρ' ἡμῶν ἐπὶ τῶν διωκτῶν καθολικῶς ἐξενήνεκται· περὶ δὲ τῶν ὅσοι τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἔτυχον ἀξιώματος ἐν τῷ εἰρημένῳ τῆς συγχύσεως καιρῷ τοῦ Βέκου τὸν πατριαρχικὸν θρόνον ἔχοντος, ὃ τῇ συνόδῳ κοινῶς ἔδοξε, τοῦτο δὴ καὶ στεργθήσεται· ἔδοξε δὲ πάντας ἀργῆσαι καὶ τῶν ἀρχιερατικῶν ἀποστῆναι θρόνων· καὶ ἀποστήτωσαν ἅπαντες, πλὴν εἰ μή τινα ἡ σύνοδος περιεποιήσατο καὶ συμπαθείας ἠξίωσε δυσωπηθεῖσα τοὺς προηγησαμένους ὑπὲρ εὐσεβείας αὐτοῦ ἀγῶνάς τε καὶ κινδύνους. Ἀλλὰ χρὴ καὶ περὶ τῶν ἱερέων ἁπλῶς καὶ διακόνων εἰπεῖν, ὡς ἂν τύπον τουτονὶ τὸν λόγον οἱ τῆς εὐσεβοῦς ἐκκλησίας υἱοὶ καὶ κανόνα ὑπολαμβάνοντες περὶ τούτων μηδ' ὁτιοῦν διαφέρωνται. Καὶ τοίνυν ἱερεῖς καὶ διακόνους, ὅσοι δὴ ἱερατεύειν πρὸ τῆς τοῦ Βέκου πατριαρχείας ἔλαχον, ἀλλὰ καὶ ὅσοι κατ' αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν καιρὸν εἰς διακόνους ἤ ἱερέας προέβησαν, μὴ μέντοι ὑπὸ τῶν ἐκείνου χειρῶν μηδ' ἐν αὐτῇ τῇ βασιλίδι τῶν πόλεων, ἐνεργοὺς εἶναι τὸ ἀπὸ τοῦδε καὶ σαφῶς λειτουργοὺς θεοῦ παρακελευόμεθα, ἂν μή τι ἕτερον προσιστάμενον ἀποκωλύῃ τοῦδε τοῦ λειτουργήματος· καὶ γὰρ πάντας τούτους ἐπιτίμια τὰ προσήκοντα καθαρίσαντα καὶ σκληραγωγία ἀνεπιλήπτως καὶ αὖθις μετιέναι τὴν ἱερωσύνην ἐποίησεν. Ὅθεν εἴ τις δέδοικε θεὸν καὶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας ἐπιθυμητικῶς ἔχει, οὐκ ὀφείλει αὐτοὺς ἀπαναίνεσθαι οὐδὲ καθ' ὅλου τοῦ λοιποῦ διακρίνεσθαι, πληροφορίᾳ δὲ μάλιστα τῇ πάσῃ προσιέναι αὐτοῖς καὶ τοῖς θείοις ναοῖς ψαλλόντων αὐτῶν ἀπροκριματίστως προστρέχειν καὶ εὐλογίαν καὶ εὐχὴν κομίζεσθαι παρ' αὐτῶν καὶ τοῦ θείου καὶ ἀχράντου μεταλαμβάνειν σώματός τε καὶ αἵματος, ὡς θέμις χριστιανοὺς παρὰ τῶν γνησίως λειτουργούντων θεῷ, μὴ ἀμφιβάλλοντας μηδὲ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν ἐμπίπτοντας, μήπως πέραν τοῦ δικαίου ἀκριβουμένων τινῶν ἀντὶ τοῦ μισθὸν καὶ χάριν θεόθεν κομίζεσθαι καταδίκην καὶ ἀγανάκτησιν συμβῇ καὶ κομίσασθαι· τὰ γὰρ οἰκεῖα μέτρα ἕκαστον εἰδέναι καλὸν καὶ μὴ γίνεσθαι τὸν βουλόμενον ἱερωσύνης κριτὴν μηδ' ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἐξεταστήν. Ἐπεὶ οὐ πᾶσιν ἁπλῶς τὰ τοιαῦτα κρίνειν ἐφεῖται, μόνοις δὲ τοῖς ἱερεῦσιν, οὓς ἐπὶ τοῦτο καὶ ἡ ἄνωθεν προεχειρίσατο χάρις, οἷς καὶ πείθεσθαι εὐσεβοῦσι καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῶν θείων δογμάτων φυλάττουσιν ἅπας ἱερὸς διακελεύεται νόμος, ᾧ καὶ ὑπακούειν πᾶσα ἀνάγκη, ἐπειδὴ καὶ ψυχωφελὲς τοῦτο μάλιστα καὶ σωτήριον· τὸ δὲ κρίνειν τοὺς κριτὰς καὶ τοῖς νομοθέταις νομοθετεῖν καὶ ποιμαίνειν τοὺς ποιμένας τὰ πρόβατα ὥσπερ τι τῶν ἀτοπωτέρων καὶ τὸν τῆς εὐταξίας παραλυόντων θεσμὸν οὐδεὶς ἐφάνη ἐπαινέσας οὐδέ-

ποτε· ὥστε δίκαιον ἀμφιβολίας ἁπάσης χωρὶς τοῖς ὡρισμένοις τούτοις ἐμμένειν τὸ τῶν πιστῶν ἅπαν σύστημα καὶ τοὺς ἱερέας αἰδεῖσθαί τε καὶ τιμᾶν ὡς ὑπηρέτας καὶ λειτουργοὺς θεοῦ καὶ ἡμῶν πρὸς αὐτὸν διαλλακτὰς καὶ μεσίτας καὶ ἐμμένοντας τῆς ἄνωθεν εὐλογίας ἀξιοῦσθαι καὶ χάριτος, ἧς καὶ ἅπαντες ἀξιοῖσθε καὶ προκόπτοιτε ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς, ὅσα τὴν ἐκεῖθεν προξενοῦσι μακαριότητα, πρεσβείαις τῆς ὑπεράγνου θεομήτορος καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

Traduction. — Sentence synodique du très bienheureux patriarche de Constantinople Grégoire de Chypre (1).

† Notre Médiocrité (2), d'accord avec la très sainte assemblée des évêques réunis auprès d'elle et de l'avis commun des saints patriarches d'Orient, fait connaître à tous par la présente lettre que les évêques, prêtres et diacres qui, au temps de la confusion dans l'Eglise (3), se sont montrés évidemment persécuteurs, soit en usant de châtiment contre ceux qui préféraient la piété et se tenaient éloignés du fléau d'alors, soit en les livrant à qui les châtierait et en les accusant par méchanceté d'âme, égarement de l'esprit et grossièreté; ceux-là, elle les regarde comme déposés et indignes de la charge épiscopale, sacerdotale et diaconale, pour s'être montrés destructeurs de l'orthodoxie et ennemis de l'Eglise chrétienne. Et donc si dorénavant, à partir d'aujourd'hui, des témoignages sûrs prouvent que quelqu'un s'est conduit de la sorte, nous ordonnons qu'il cesse absolument les fonctions sacrées.

Si certains, n'admettant pas cette condamnation sans contrôle, objectent qu'ils souffrent injustement et réclament contre cette décision comme inique, nous ordonnons que ceux à qui on reproche de telles choses et qu'on accuse de persécution restent suspens de tout sacerdoce et vivent hors de leur diocèse, n'en retirant que leur subsistance, si les accusés sont des évêques. Et lorsqu'un évêque légitime de cette éparchie arrivera au lieu où on dit que l'accusé a commis la persécution durant son séjour, alors aura lieu une enquête, on cherchera des preuves et on produira des témoins dignes de foi, puis on portera la sentence d'acquittement ou de condamnation, c'est-à-dire selon que les actes mêmes permettront de juger au sujet de l'accusé.

Telles sont les peines prononcées par nous au sujet des persécuteurs en général. Quant à ceux qui ont acquis la dignité épiscopale au dit temps de la confusion, lorsque Veccos occupait le trône patriarcal, l'avis unanime du synode sera exécuté, et cet avis est que tous soient suspens et quittent leurs sièges épiscopaux. Donc que tous les quittent, à moins que le synode n'ait du regret à propos de quelqu'un et ne le juge digne de compassion, ému par ses combats antérieurs et les dangers courus par lui en faveur de la piété.

Il nous faut aussi parler des simples prêtres et des diacres, de sorte que les fils de la sainte Eglise, acceptant ces paroles comme une règle et une loi, n'aient aucun désaccord. Donc, les prêtres et diacres qui ont été ordonnés avant le patriarcat de Veccos, et même ceux qui, pendant cette époque, ont été promus diacres ou prêtres sauf de ses mains et dans cette reine des cités, nous ordonnons qu'ils soient désormais en activité et ministres de Dieu, si quelque autre empêchement ne les écarte pas de ce ministère : car ils ont tous été purifiés par les peines et la discipline convenables qui les ont rendus irréprochables et de nouveau participants du sacerdoce. C'est pourquoi quiconque craint Dieu et a le désir de son propre salut ne doit pas les refuser ni avoir désormais la moindre hésitation, mais au contraire venir à eux en toute confiance, se rendre aux saintes églises quand ils y chantent, accepter d'eux l'eulogie et la bénédiction et en

(1) C'est pour me conformer à l'usage français que j'emploie cette expression qui prête à l'amphibologie; les Grecs disent « le Chypriote », Grégoire « de Chypre » signifierait pour eux que Grégoire était archevêque de Chypre.

(2) Formule d'humilité habituelle à la chancellerie patriarcale.

(3) Euphémisme de l'époque pour désigner l'Union.

recevoir le Corps et le Sang divins et purs, comme des chrétiens le doivent des légitimes ministres de Dieu, sans se laisser aller à des pensées de doute et d'hésitation, de peur qu'en montrant trop de rigueur sur le droit, au lieu de recueillir la récompense et la grâce de Dieu, il n'arrive qu'on en recueille son indignation et sa condamnation : car il est bon que chacun connaisse sa propre mesure et que le premier venu ne devienne pas juge du sacerdoce et examinateur des affaires ecclésiastiques : il n'a pas été donné à tous en général de juger de ces choses, mais aux prêtres seuls, que la grâce d'en haut a désignés pour cela; s'ils observent la piété et gardent exactement les dogmes divins, toutes les lois sacrées ordonnent de leur obéir, et il faut absolument se soumettre à ces lois, parce que cela est très utile à l'âme et très salutaire : mais juger les juges, légiférer pour les législateurs, ou que les brebis paissent les pasteurs, c'est une chose des plus absurdes et un obstacle à la loi du bon ordre, que nul n'a jamais osé louer. Il est donc juste que sans aucune hésitation la foule tout entière des fidèles obéisse à ce que nous avons établi, respecte et honore les prêtres comme les serviteurs et les ministres de Dieu, comme nos médiateurs et nos arbitres auprès de lui; par cette obéissance, ils se rendront dignes de la bénédiction et de la grâce d'en haut. Nous vous les souhaitons à tous et d'avancer en bonnes œuvres, toutes celles qui procurent la béatitude céleste, par l'intercession de la très pure Mère de Dieu et de tous les saints. Amen.

† S. Pétridès.

Constantinople.

LA PRIMAUTÉ ROMAINE AU CONCILE D'ÉPHÈSE

I. La déclaration du légat Philippe.

C'était le 11 juillet 431, à Ephèse. Plus de deux cents évêques, venus de tous les points de l'empire romain, et spécialement des pays d'Orient, étaient assemblés dans la grande salle de l'évêché, sous la présidence de saint Cyrille d'Alexandrie et des trois légats romains, les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, qui tenaient la place de l'évêque de Rome, saint Célestin. Par ordre des empereurs Théodore II et Valentinien III et avec le consentement du Pape, tous ces prélats avaient été convoqués en concile général pour délibérer sur l'affaire de Nestorius, évêque de Constantinople, accusé d'hérésie. On en était à la troisième session. La deuxième s'était tenue la veille, en l'honneur des trois légats pontificaux arrivés tout récemment. Ceux-ci, obéissant à une instruction du pape Célestin, avaient demandé communication des actes de la première session, dans laquelle Nestorius avait été excommunié et déposé comme hérétique. Ils devaient, disaient-ils, confirmer ce qui avait été fait en leur absence (1). Le concile s'était docilement soumis à cette exigence sans élever aucune protestation; il avait remis intégralement aux légats les pièces du procès qui s'était déroulé, le 22 juin, dans l'église Sainte-Marie d'Ephèse.

(1) Ἵνα κατὰ τὴν γνώμην τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν... — καὶ ἡμεῖς ὁμοίως τῇ αὐτῶν καταθέσει βεβαιώσωμεν. Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. IV, col. 1289.

Les représentants de Célestin s'étaient empressés de parcourir ces documents, et, dès le lendemain, 11 juillet, au début de la troisième session, ils pouvaient déclarer qu'ils n'y avaient rien trouvé qui ne fût conforme à la discipline ecclésiastique. Cependant, avant de donner leur approbation, ils devaient encore réclamer l'accomplissement d'une autre formalité, prescrite elle aussi par celui qui les avait envoyés. On devait relire en leur présence, et devant tout le concile assemblé, les actes de cette première session.

Le concile allait-il perdre patience? N'allait-il pas voir dans cette nouvelle exigence une atteinte portée à son autorité et à sa dignité? N'y avait-il donc que l'évêque de Rome qui fût quelque chose dans l'Eglise, et fallait-il tout recommencer, parce qu'on avait commencé sans ses représentants? (1) Je ne sais, mais, ce qui est certain, c'est que, cette fois encore, on n'entendit point de protestation. Respectueux et soumis, les Pères du concile assistèrent comme à une représentation de leur première session. Quand tout fut fini, le prêtre Philippe, *légat du Siège apostolique* (2), prit le premier la parole pour approuver la condamnation de Nestorius. Il débuta par cette solennelle déclaration :

Il n'est douteux pour personne, ou plutôt, c'est un fait connu de tous les siècles, que le saint et bienheureux Pierre, le prince et le chef des apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Eglise catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Sauveur et Rédempteur du genre humain, les clés du royaume, et qu'à lui a été donné pouvoir de lier et de délier des péchés; c'est lui qui, jusqu'à maintenant et pour toujours, vit et juge dans ses successeurs. C'est son successeur et remplaçant régulier, notre saint et bienheureux pape Célestin, évêque, qui nous a envoyés à ce concile pour suppléer sa présence (1).

On devine le motif qui inspira au légat pontifical ce magnifique commentaire du *Tu es Petrus*. Il voulait attirer l'attention des membres du concile sur l'autorité souveraine dont il était investi comme représentant et suppléant de l'évêque de Rome. Il était difficile de dire mieux et d'exprimer tant de choses en si peu de mots. On trouve dans ce petit morceau la marque du génie romain. C'est vraiment du style lapidaire. Examinons sa portée théologique.

Philippe proclame comme *une chose qui n'est douteuse pour personne* dans le présent, *comme un fait connu de tous les siècles chrétiens* dans le passé, l'institution divine de la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre sur les autres apôtres et sur l'Eglise universelle, la transmission *de droit divin* de cette primauté à ses successeurs, les évêques de Rome, et la perpétuité de cette primauté en ces derniers.

1° Le légat parle d'abord de la primauté de Pierre, et les termes qu'il emploie signifient, non une simple primauté d'honneur, mais une véritable primauté de juridiction. Par rapport aux apôtres, Pierre est le prince, le guide (*princeps*, ὁ ἔξαρχος [2]) qui préside et conduit; le chef, la tête (*caput*, κεφαλή) qui commande et donne l'impulsion.

Par rapport à l'Eglise universelle, τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, si celle-ci est un édifice, Pierre en est le fondement, ὁ θεμέλιος; si elle est un royaume, une cité, il

(1) A plusieurs reprises, et notamment à la première session, il est dit dans les actes du concile que saint Cyrille tenait la place du pape Célestin, Κυρίλλου διέποντος καὶ τὸν τόπον τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας. MANSI, IV, col. 1123, 1279, 1305, 1341. Le Pape avait en effet délégué saint Cyrille pour exécuter la sentence portée contre Nestorius par le concile romain de 430, avant qu'il fût question du concile général. Cette délégation a persévéré tacitement, tant que l'affaire de Nestorius n'a pas été réglée; mais pour des raisons à lui connues, Célestin a envoyé à Ephèse d'autres légats, à qui il a donné des instructions très précises, notamment celle de se faire rendre compte de tout ce qui aurait été fait en leur absence, s'ils arrivaient en retard. MANSI, *Ibid.*, col. 556. Le Pape approuvait la foi de l'évêque d'Alexandrie, mais il semble qu'il le jugeait moins apte, à cause de son caractère personnel et de ses relations avec Nestorius et l'empereur, à représenter le Siège apostolique avec la sérénité et l'impartialité voulues.

(2) MANSI, *Ibid.*, col. 1296.

(1) *Ibid.*

(2) Ce titre de ἔξαρχος τῶν ἀποστόλων est donné fréquemment à Pierre dans la liturgie grecque.

en a reçu les clés, τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας ἐδέξατο, et personne ne peut faire partie de ce royaume, de cette cité, sans son intermédiaire ou contre son gré; si elle est une société religieuse destinée à acheminer les âmes dans la voie du salut et à les délivrer du péché, c'est lui qui possède le pouvoir *souverain* de lier et de délier les consciences, καὶ αὐτῷ δέδοται ἐξουσία τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἁμαρτίας.

Par rapport à la doctrine révélée, Pierre est la colonne inébranlable de la foi, ὁ κίων τῆς πίστεως. Déjà contenue implicitement dans les expressions précédentes, l'idée de l'infaillibilité doctrinale apparaît ici plus clairement.

Tous ces privilèges, Pierre les tient directement de Jésus-Christ, ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. L'allusion au texte de saint Matthieu, XVI, 18-19 : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*, etc., est transparente. L'institution divine de la primauté est donc directement affirmée.

2° Le légat n'est pas moins heureux dans la manière dont il exprime la primauté du Pontife romain, successeur de Pierre. C'est Pierre qui vit en lui, ἐν τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις ζῇ, et qui lui passe tous ses pouvoirs, καὶ δικάζει. L'évêque de Rome continue la personne de Pierre à travers les siècles et jusqu'à la fin des temps, ἕως τοῦ νῦν καὶ ἀεί. Pierre ne meurt pas. Impossible de mieux dire que la primauté romaine est de droit divin et qu'elle doit durer autant que l'Eglise militante.

Déjà, à la fin de la deuxième session, le même prêtre Philippe avait exprimé d'une manière non moins énergique la primauté de juridiction de l'évêque de Rome par ces mots adressés aux Pères du concile :

En applaudissant aux lettres de notre bienheureux pape, *membres saints, vous vous êtes unis à la tête sainte;* car Votre Béatitude n'ignore pas que le bienheureux apôtre Pierre est la tête de toute la société des croyants, et des apôtres eux-mêmes (1).

Entre l'évêque de Rome et les autres évêques de la catholicité, il existe les mêmes relations qu'entre la tête et les membres dans le corps, et la raison de cela est que l'apôtre Pierre, qui se survit dans les évêques de Rome, ses successeurs, a été chef des apôtres et de toute la société des croyants.

Dans les déclarations du légat, nous trouvons la substance des définitions solennelles que, quatorze siècles plus tard, prononcera le concile du Vatican :

Si quelqu'un dit que le bienheureux apôtre Pierre n'a pas été établi par le Christ prince de tous les apôtres et chef visible de toute l'Eglise militante, ou que le même n'a reçu directement et immédiatement du même Jésus-Christ Notre-Seigneur qu'une primauté d'honneur, et non une primauté de juridiction proprement dite et véritable, que celui-là soit anathème (1).

Anathème à qui dit que ce n'est pas en vertu de l'institution de Jésus-Christ lui-même, c'est-à-dire de droit divin, que le bienheureux Pierre a des successeurs perpétuels dans sa primauté sur l'Eglise universelle ou à qui affirme que le Pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre dans cette même primauté (2).

Le concile du Vatican lui-même a fait siennes les paroles du légat d'Ephèse, en les insérant dans la trame du chapitre II de la Constitution *Pastor æternus* (3). On conviendra qu'elles méritaient cet honneur.

Quelle fut l'attitude du concile, en entendant cette solennelle proclamation des privilèges de Pierre et de ses successeurs? Ce fut celle du silence approbatif. Personne dans l'assemblée ne se leva pour donner un démenti à l'orateur, qui avait dit : *Il n'est douteux pour personne; il est connu de tous les siècles.* Et cependant, des pro-

(1) Τὰ ἅγια μέλη, ταῖς ἁγίαις ὑμῶν φωναῖς, τῇ ἁγίᾳ κεφαλῇ..... ἐνηνόχατε· οὐ γὰρ ἀγνοεῖ ὑμῶν ἡ μακαριότης, ὅτι ἡ κεφαλὴ ὅλης τῆς πίστεως, ἥ καὶ τῶν ἀποστόλων, ὁ μακαριος Πέτρος, ὁ ἀπόστολος. MANSI, t. IV, col. 1289.

(1) DENZINGER-BANWART, *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Fribourg, 1908, n° 1823.

(2) *Ibid.*, n° 1825.

(3) *Ibid.*, n° 1824.

testations s'imposaient, si les déclarations du légat n'avaient pas été l'expression de la croyance commune; car il s'agissait d'affirmations audacieuses et presque emphatiques touchant une doctrine présentée comme révélée, dont la répercussion dans le domaine pratique de la vie de l'Eglise devait nécessairement se faire sentir. Les Pères d'Ephèse ne pouvaient l'ignorer, eux qui venaient de se soumettre docilement aux exigences, un peu humiliantes pour eux, des légats romains.

Le concile œcuménique pris dans son ensemble a donc reconnu tacitement la primauté de juridiction de droit divin que possède l'évêque de Rome comme successeur de saint Pierre. S'il n'y a pas eu de définition sur ce point, si ce qu'on appelle le magistère solennel de l'Eglise n'est pas entré en jeu, il y a eu du moins intervention du magistère ordinaire. Il y a eu consentement moralement unanime, quoique tacite, des évêques catholiques sur un point relatif à la foi.

D'ailleurs, on peut montrer que ce consentement s'est manifesté d'une manière positive par certains actes et certaines paroles, qui constituent un vivant commentaire des déclarations du légat pontifical. Ces actes, ces paroles appartiennent, soit au pape Célestin, président du concile par ses représentants, soit au concile en corps, soit à ses principaux membres, soit même au groupe des Orientaux schismatiques, qui, sous la conduite de Jean d'Antioche, avait refusé de se joindre au concile et s'étaient formés en conciliabule.

II. La conduite du pape Célestin.

Qu'on remarque tout d'abord combien est vif chez le pape Célestin le sentiment de son pouvoir primatial et avec quelle assurance et quelle maîtrise il l'exerce à la face de l'Eglise universelle. A peine a-t-il entendu parler de la nouvelle controverse qui commence à agiter l'Orient, ce gardien vigilant de la foi demande des renseignements à l'évêque d'Alexandrie. Quand il les a reçus, il convoque sans retard un concile à Rome, tranche décisivement la question dogmatique et prononce contre Nestorius une sentence de déposition si, dans le délai de dix jours, l'hérésiarque ne s'est pas rétracté. Il considère sa sentence comme étant celle même de Jésus-Christ :

> Nous avons écrit les mêmes choses à Nos saints frères et collègues dans l'épiscopat : Jean, Rufus, Juvénal et Flavien, afin que *Notre sentence, ou plutôt la sentence divine du Christ Notre-Seigneur* à son sujet (de Nestorius). soit connue de plusieurs (1).

C'est Cyrille, l'évêque du premier siège de l'Orient, qui est chargé d'exécuter cette décision dans le délai fixé, et qui pour cela est investi des pleins pouvoirs du Pape :

> L'autorité de Notre Siège vous est communiquée, et vous en userez à Notre place pour exécuter rigoureusement Notre Décret (2).

Célestin a réglé l'affaire en juge souverain: il n'a pas eu besoin de l'intervention d'un concile œcuménique, et il n'en voyait nullement la nécessité. Cependant, quand l'empereur, sollicité à la fois par Nestorius et par quelques moines orthodoxes, victimes de la brutalité de l'évêque hérétique, convoque à Ephèse un concile général, le Pape y consent et trouve même que cette assemblée pourra rendre d'utiles services à la chrétienté (3); mais il veille à ce que l'autorité du Siège apostolique n'en soit point diminuée. Le concile n'aura point à reprendre un procès déjà terminé; son rôle sera de se conformer à la sentence

(1) *Eadem hæc ad sanctos quoque fratres et coepiscopos..... perscripsimus, quo nostra, imo vero divina Christi Domini nostri sententia pluribus de eo sit manifesta. Epistola ad Cyrillum.* Mansi, t. IV, col. 1022.

(2) *Nostræ Sedis auctoritate adscita, nostraque vice et loco, cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exsequeris. Ibid.*, col. 1019.

(3) *Non est inefficax in divinis maxime causis cura regalis, quæ pertinet ad Deum. Epistola ad Cyrillum.* Mansi, t. IV, col. 1292. Voir aussi, col. 1291, la lettre à l'empereur.

romaine et de l'exécuter. Il écrit aux Pères du concile :

Dans Notre sollicitude, Nous vous avons envoyé Nos saints frères dans le sacerdoce, les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, pour assister aux débats et exécuter ce qui a déjà été réglé par Nous. Nous ne doutons point que Votre Sainteté n'y donne son assentiment (1).

Les légats reçoivent des instructions brèves, mais très précises, sur la conduite qu'ils devront tenir à l'assemblée pour ne pas compromettre la dignité du Siège apostolique :

Il faut que l'autorité du Siège apostolique soit sauvegardée; Nous l'ordonnons..... S'il y a quelque dispute, ce sera à vous à juger des opinions des autres, sans vous mêler à la controverse (2).

S'ils arrivent en retard, ils devront s'informer de la manière dont les choses se sont passées avant leur arrivée (3). Nous avons vu que les légats avaient fidèlement obéi à cette recommandation.

Voici donc que le Pape a tracé au concile le programme qu'il devra suivre et a fait de lui l'exécuteur de ses volontés. Cependant, ce programme va être dépassé. Les disputes et les divisions que Célestin prévoyait vaguement se sont produites. Froissés de ce qu'on avait ouvert l'assemblée avant leur arrivée, un certain nombre d'Orientaux, ayant à leur tête Jean d'Antioche, se sont constitués en concile séparé. De part et d'autre, on s'est lancé des anathèmes. L'empereur, après de longues et pénibles négociations, s'est rangé du parti de l'orthodoxie, mais a refusé de sanctionner les condamnations portées contre les Antiochiens. Que va faire le Pape? Il se trouve en présence de décisions prises par un concile œcuménique avec la participation de ses légats. Va-t-il se sentir l'autorité nécessaire pour faire un choix dans ces décisions, pour confirmer les unes et rejeter les autres, proclamant ainsi sa suprématie sur le concile général? Parfaitement. A peine a-t-il reçu les Actes d'Ephèse, qu'il adresse aux membres du concile une lettre datée du 15 mars 432, que certains historiens ne paraissent pas avoir suffisamment remarquée. Il reconnaît que l'assemblée a fidèlement exécuté ses volontés en ce qui regarde Nestorius, mais il n'approuve pas la sentence qui a été portée contre Jean d'Antioche et les siens :

Quant à ceux qui paraissent avoir partagé l'impiété de Nestorius et ont participé à ses crimes, bien que la sentence que vous avez portée contre eux se lise (dans les Actes), cependant, Nous décidons de Notre côté ce qui nous paraît (le mieux). Il y a dans les affaires de ce genre bien des choses à considérer, dont le Siège apostolique a toujours tenu compte (1).

Et le Pape continue en disant qu'il ne faut condamner que les hérétiques obstinés. Les Orientaux ne paraissent pas être dans ce cas. Il faut dès lors user de longanimité à leur égard et imiter l'exemple que Célestin lui-même a donné dans l'affaire des pélagiens, c'est-à-dire leur laisser ouvert le chemin du retour. Qu'on écrive à Jean d'Antioche pour le ramener et lui faire condamner l'hérésie (2).

Cette décision était la sagesse même. Elle réparait en partie le mal causé par le schisme qui s'était produit à Ephèse entre les évêques. Saint Cyrille et les siens, malgré les sacrifices d'amour-propre que

(1) *Direximus pro nostra sollicitudine sanctos fratres et consacerdotes nostros..... qui iis quæ aguntur intersint, et quæ a nobis antea statuta sunt exequantur. Quibus præstandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum. Epistola ad synodum.* Mansi, t. IV, col. 1287.

(2) *Et auctoritatem Sedis apostolicæ custodiri debere mandamus..... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen.* Mansi, *Ibid.*, col. 556.

(3) *Ibid.*

(1) *De his autem qui cum Nestorio videntur pari impietate sensisse, atque se socios ejus sceleribus addiderunt, quamquam legatur in eos vestra sententia, tamen nos quoque decernimus quod videtur. Multa perspicienda sunt in talibus causis, quæ apostolica sedes semper aspexit.* Mansi, t. V, col. 269.

(2) *Antiochenum vero, si habet spem correctionis, epistolis a vestra fraternitate volumus conveniri.* Mansi, *Ibid.*

cela dut leur coûter, s'y conformèrent en toute sincérité. Après de longs pourparlers, Orientaux et Cyrilliens se réconcilièrent et souscrivirent un symbole d'union, en 433.

Dans plusieurs de ses lettres, écrites à l'occasion du concile d'Ephèse, Célestin parle de sa sollicitude pour le bien et la paix de l'Eglise universelle. On sent, en le lisant, qu'il considère comme un devoir d'état de s'occuper de tout ce qui intéresse la chrétienté. A saint Cyrille, il écrit, avant le concile, qu'il sera présent à l'assemblée par la pensée, parce qu'on doit y traiter d'une affaire qui intéresse tout le monde et qu'il n'a rien tant à cœur que la tranquillité de l'Eglise catholique (1). Dans sa lettre du 15 mars 432, adressée au concile, on lit ce passage :

Il est vrai que Nous sommes très éloigné de vous, mais Notre sollicitude Nous rend tout présent. Personne n'est absent des préoccupations du bienheureux apôtre Pierre (2).

Bien touchantes aussi sont ces paroles adressées au clergé et au peuple de Constantinople :

Quels n'étaient pas Nos soucis et Notre sollicitude pour vous durant cette guerre intestine? Les nuits se passaient pour Nous comme les jours, car, en ces sortes d'affaires, le temps ne dure pas..... Un impie a vainement essayé de mordre (le troupeau); car la houlette du pasteur (qui est le Christ) vous consolait, cette houlette à laquelle il donna son troupeau à paître, au moment de monter au ciel (3).

On voit dans cette dernière phrase une allusion aux paroles de Jésus à Pierre : *Pais mes agneaux, pais mes brebis.* Célestin se sait le successeur de Pierre, le gardien de tout le troupeau du Christ. C'est pourquoi il s'est efforcé d'en remplir l'office.

(1) *Studeo quieti catholicæ.* Mansi, t. IV, col. 1292.

(2) *Per sollicitudinem totum propius intuemur. Omnes habet beati Petri apostoli cura præsentes.* Mansi, t. V, 268.

(3) *Quæ nos de vobis in bello intestino positis cura atque sollicitudo tunc habuit? In modum dierum duximus noctes, quia talibus causis omne tempus angustum est..... Inani tamen semper elusus est morsu, quando ejusdem pastoris virga vos consolabatur et baculus, cui gregem suum etiam pascendum tradidit iturus ad cœlum.* Mansi, *Ibid.*, col. 274.

III. Témoignages collectifs des Pères du concile.

Nous avons dit plus haut avec quelle docilité le concile s'était plié aux exigences des légats romains. Ce n'était point là une vaine obséquiosité. Les Pères d'Ephèse étaient intimement persuadés que l'évêque de Rome était leur chef et qu'il avait le droit de leur commander. Aussi acceptèrent-ils sans récrimination le rôle d'exécuteurs des volontés papales. Nous le voyons d'abord par les termes mêmes de la sentence portée contre Nestorius, qui fut la décision capitale du concile :

Forcés, disent les Pères, par les canons *et par la lettre de notre très saint Père et collègue, Célestin, évêque de Rome*, nous avons dû, avec larmes, en venir à cette triste sentence : Le Seigneur Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, décide par ce saint concile que Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale (1).

Qu'on remarque que cette sentence fut prononcée à la première session, avant l'arrivée des légats. Ce ne fut donc point sous l'influence de ces derniers que les Pères se dirent forcés, ἀναγκαίως κατεπειχθέντες, par la lettre du pape Célestin, tout aussi bien que par les canons, de déposer Nestorius.

Après qu'ils eurent entendu la lecture de la lettre du Pape au concile, par laquelle il demandait qu'on exécutât ce qu'il avait décidé auparavant dans le synode romain de 430, les Pères, loin d'être froissés de ce langage, l'approuvèrent par des acclamations unanimes : *C'est là le juste jugement; au nouveau Paul, Célestin..... A*

(1) Ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου Πατρὸς ἡμων καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, δακρύσαντες πολλάκις, ἐπὶ τὴν σκυθρωπὴν κατ' αὐτοῦ ἐχωρήσαμεν ἀπόφασιν. Mansi, t. IV, 1211.

Célestin, gardien de la foi; A Célestin, d'accord avec le concile, tout le concile rend grâces (1). Firmus de Césarée ajouta au nom de tous :

Le Saint-Siège apostolique du très saint évêque Célestin..... avait déjà porté sur cette affaire une sentence et prescrit une règle *que nous n'avons fait que suivre* quand nous sommes arrivés à Ephèse (2).

Dans ses lettres aux empereurs, le Concile répète que le pape Célestin avait condamné auparavant l'hérésie de Nestorius et avait porté contre lui une sentence dont l'exécution avait été confiée à saint Cyrille :

Nous avons canoniquement déposé Nestorius et nous avons loué le très saint évêque de Rome, Célestin, qui, avant notre sentence, avait condamné les doctrines impies de Nestorius, pour la plus grande sécurité des Eglises et de la foi que nous ont transmise les saints apôtres et évangélistes et les saints Pères (3).

A la fin de la cinquième session, les Pères rédigent deux rapports sur l'histoire du concile : l'un est pour l'empereur, l'autre pour l'évêque de Rome, qui, par cette attention spéciale, est ainsi distingué du reste des évêques de la chrétienté. Le rapport qui lui est adressé débute par ces mots :

Le zèle de Votre Sainteté pour la religion et sa sollicitude agréable à Dieu pour la pureté de la foi sont devenus dignes de toute admiration; *car à vous, qui êtes si grand, il est d'habitude de briller en tout et de mettre tous vos soins à affermir les Eglises. Et puisqu'il fallait que tout fût porté à la connaissance de Votre Sainteté, nous avons dû nécessairement vous écrire* (4).

(1) *Hoc justum judicium, novo Paulo Cœlestino..... Cœlestino, custodi fidei, Cœlestino, cum synodo concordi, Cœlestino universa synodus gratias agit.* Mansi, t. IV, 1287.

(2) *Ibid.*, col. 1288-1289.

(3) *Ibid.*, col. 1240. Cf. col. 1301.

(4) Ἔθος γὰρ ὑμῖν τοῖς οὕτω μεγάλοις εὐδοκιμεῖν εἰς ἅπαντα ἔρεισμά τε τῶν Ἐκκλησιῶν τὰς ἑαυτῶν ποιεῖσθα σπουδὰς· ἐπειδὴ δὲ ἐχρῆν ἅπαντα εἰς γνῶσιν τῆς σῆ ὁσιότητος ἀνενεχθῆναι τὰ παρακολουθήσαντα γράφομεν ἀναγκαίως. *Ibid.*, col. 1329.

Il y a dans ces phrases autre chose que de banales formules de politesse. Le concile reconnaît ici, une fois de plus, la suprématie de l'évêque de Rome et rend hommage à son rôle de gardien de la foi de l'Eglise universelle.

IV. Témoignages particuliers des principaux membres du concile.

A côté des témoignages collectifs que nous venons de signaler, il faut placer les attestations particulières des principaux membres du concile. La belle lettre que saint Cyrille d'Alexandrie écrivit au pape Célestin pour lui dénoncer l'hérésie de Nestorius vient ici en première ligne. En voici quelques passages :

Si, dans des affaires aussi sérieuses et aussi importantes que celles où il y va de la pureté de la foi, que certains esprits tentent de corrompre, il eût été permis de se taire et qu'on eût pu, sans mériter de reproche et sans passer pour un esprit chagrin, cacher à Votre Sainteté les agitations dont nous souffrons, je me serais dit à moi-même : ce silence est une bonne chose et on ne court aucun risque à le garder; mieux vaut se tenir tranquille que de s'engager dans le tumulte. Mais, parce que Dieu veut que, dans ces occasions, nous agissions avec prudence *et que l'usage antique des Eglises nous invite à consulter Votre Sainteté* (1), je ne puis me dispenser de lui en écrire pour l'informer que Satan, maintenant encore, met le trouble partout, se déchaîne contre les Eglises de Dieu et s'efforce de pervertir les fidèles du monde entier qui marchent dans la vraie foi.....

Quoique les choses en soient à ce point, nous n'avons pas osé renoncer à la communion de Nestorius avant d'en avoir référé à Votre Piété. C'est pourquoi daignez nous faire connaître ce que vous en pensez et nous dire si nous devons encore communiquer avec lui, ou, au contraire, déclarer qu'on ne devra plus désormais être en communion avec un homme qui croit et enseigne une pareille hérésie. Que Votre

(1) Καὶ τὰ μακρὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἔθη πείθουσιν ἀνακοινοῦσθαι τῇ σῇ ὁσιότητι.

Piété fasse connaître clairement ses intentions par lettres à nos frères, les évêques de Macédoine et à ceux de tout l'Orient (1).

C'était comme un axiome reçu dans l'ancienne Eglise qu'il fallait consulter l'évêque de Rome dans toute affaire importante intéressant la foi ou la discipline. Saint Cyrille le rappelle dans sa lettre. Il déclare en même temps très clairement, lui, le premier prélat de l'Orient, que le Pape est le centre de la communion ecclésiastique et que c'est à lui de décider en dernier ressort avec qui l'on doit rester en communion, avec qui il faut rompre.

Quand Célestin l'eut délégué pour exécuter la sentence contre Nestorius, l'évêque d'Alexandrie se montra toujours très honoré du rôle de représentant du Siège apostolique, comme on le voit par ses lettres et par les Actes du concile (2). Loin de se dresser en face de l'évêque de Rome comme un égal, il reconnaît l'autorité suprême de celui en qui Pierre continue de vivre et de gouverner.

Après Cyrille, voici l'évêque de Jérusalem, Juvénal, qui, à la quatrième session, déclare que Jean d'Antioche *aurait dû rendre honneur et obéissance au Siège apostolique de la grande Rome par lequel l'usage et la tradition apostolique veulent que le siège d'Antioche lui-même soit dirigé et jugé* (3).

Les paroles prononcées par Théodote d'Ancyre, à la seconde session, méritent aussi d'être signalées :

Dieu, dit-il, a montré que la sentence du saint concile était juste par les lettres du très pieux évêque Célestin (4).

(1) Mansi, t. IV, col. 1012, 1016.

(2) Mansi, *Ibid.*, col. 1003, 1070, 1123, 1279, 1294, 1306.

(3) Παρ'ᾧ μάλιστα ἔθος αὐτὸν τῶν Ἀντιοχέων θρόνος, ἐξ ἀποστολικῆς ἀκολουθίας καὶ παραδόσεως ἰθύνεσθαι καὶ παρ'αὐτῷ δικάζεσθαι. Mansi, *Ibid.*, col. 1312. Il y a quelque obscurité dans les Actes à cet endroit. Juvénal, toujours préoccupé de grandir son siège, nomme en même temps le siège de Rome et celui de Jérusalem. Il en résulte une équivoque contre laquelle nous prévient une note marginale du texte original qui fait remarquer que παρ'ᾧ μάλιστα, etc., ne peut se rapporter qu'au siège de Rome.

(4) Mansi, *Ibid.*, col. 1289.

L'approbation du Pape équivaut ici, d'après Théodote, à l'approbation même de Dieu. Célestin, lui aussi, a dit que sa sentence était celle de Jésus-Christ.

V. Témoignage des Orientaux. L'appel d'Euthérius de Tyane et d'Helladius de Tarse.

Quand on parcourt les Actes du conciliabule des Orientaux à Ephèse, on est frappé du silence gardé sur la conduite du pape Célestin dans l'affaire de Nestorius. Jamais il n'est mis en cause; jamais son autorité n'est contestée, bien que son action ait été prépondérante. C'est toujours « l'Egyptien », Cyrille, qui est attaqué, soit dans ses actes, soit dans sa doctrine. Comment expliquer cette attitude, sinon en supposant chez les Orientaux la foi à la primauté romaine de droit divin, que nous avons vue si bien affirmée par saint Cyrille et ses partisans. Nous n'en sommes, du reste, pas réduits aux pures suppositions. Les principaux d'entre les Orientaux nous ont laissé des témoignages non équivoques de leur croyance aux privilèges du Siège apostolique.

Et tout d'abord, leur chef, Jean d'Antioche, fut un des premiers à reconnaître la légitimité de la sentence portée à Rome, en 430, contre son ami Nestorius. Averti de cette sentence par une lettre du pape Célestin, il écrivit aussitôt à l'hérésiarque pour lui conseiller une soumission sans délai :

Bien que mon Seigneur (1), le très pieux évêque Célestin, vous ait fixé par sa lettre le très court délai de dix jours pour répondre, vous pouvez cependant le faire en moins de temps; un jour, quelques heures même suffisent pour cela..... Arrêtez, par votre obéissance, les effets de cette lettre, semblable à une violente tempête. Si nous cédons, elle ne causera ni agitation ni trouble; si nous résistons, nous aurons lieu de nous en repentir (2).

(1) L'expression ὁ κύριός μου est un simple titre honorifique qui ne prouve rien pour la primauté de Célestin. Dans la même lettre, Jean donne le même titre à l'évêque Archelaüs. Mansi, t. IV, col. 1068

(2) Mansi, t. IV, col. 1064, 1068.

Nestorius ne voulut point écouter ces sages conseils. Mais cela ne prouve pas qu'il ait lui-même mis en doute l'autorité suprême du Siège de Rome. Autant qu'on peut en juger par les écrits qui nous restent de lui, il a vu en Célestin un Pape mal informé, peu capable de saisir les subtilités de sa théorie christologique et prévenu contre lui par « l'Egyptien ».

L'Egyptien, dit-il, s'est adressé à Célestin de Rome, homme trop simple pour pénétrer la subtilité des opinions théologiques. Lui-même, comme les autres, s'est laissé prendre aux sophismes de Cyrille (1).

La *Lettre à Cosme d'Antioche*, qui raconte en résumé l'histoire de Nestorius, présente aussi Célestin comme un homme peu instruit (2). C'est toujours la tactique des hérétiques de supposer le Pape mal informé ou pas assez intelligent pour les comprendre. Nestorius est tombé dans ce travers. Dans le *Livre d'Héraclide*, il donne de grands éloges à saint Léon parce qu'il se figure que ce Pape est de son avis (3). Parlant du brigandage d'Ephèse de 449, il écrit :

On n'y trouvait point l'évêque de Rome, *ni le Siège de saint Pierre, ni l'honneur apostolique*, ni le chef aimé des Romains; mais c'est celui d'Alexandrie qui siégeait avec autorité et il fit siéger aussi avec lui celui d'Ephèse, et il demandait à celui de Rome — nous voulons dire à Julien, qui représentait le saint évêque de Rome — s'il adhérait au saint concile et s'il voulait lire dans les Actes ce qui avait été fait à Constantinople (4).

L'évêque d'Alexandrie interrogeait donc comme celui qui a le pouvoir, et il parlait comme s'il portait des décisions *même contre eux* (les Romains). Si ceux-ci lui donnaient l'adhésion de leur pensée, ce n'est pas pour accepter ce qu'ils voulaient, *ni pour leur donner la prééminence;* mais c'est qu'il recevrait l'évêque de Rome en surplus, à son côté, dans le cas où il adhérerait à lui; sinon, s'il trouvait en lui un adversaire, on le chasserait *comme s'il n'avait pouvoir en rien.....*

Tu connaissais (ô Dioscore), tu connaissais exactement ce que Léon avait mandé au sujet de sa lettre à l'empereur, à l'impératrice et à Flavien lui-même, et *tu as pris au contraire la route qui conduit vers l'empereur pour la suivre en laissant celle qui conduit à Dieu, sans t'en soucier beaucoup. Je ne dis pas assez : tu ne l'as comptée pour rien et tu as méprisé Dieu* (1).

A lire attentivement ce passage, on voit que Nestorius ne faisait point exception parmi ses contemporains, que pour lui, comme pour eux, le Siège de Rome était le Siège de Pierre, que ce Siège avait la prééminence, que lui obéir était obéir à Dieu et suivre le chemin qui conduit à lui. Nestorius a seulement eu le tort d'être inconséquent, de faire ce qu'il reproche à Dioscore; car lui aussi suivit la route qui conduisait à l'empereur et abandonna la route qui conduisait à Dieu, la route de l'obéissance au Pape, lorsqu'au lieu de se soumettre promptement à la décision de Célestin, il se tourna vers l'empereur pour demander un concile général.

Dans le groupe des Orientaux adversaires de Cyrille, on remarquait deux évêques fort intelligents, mais de caractère intraitable, Euthérius de Tyane et Helladius de Tarse. Ces prélats furent de ceux qui refusèrent obstinément de souscrire à l'union conclue, en 433, entre saint Cyrille et Jean d'Antioche. Ils étaient tellement persuadés de la bonté de leur cause que, du fond de l'Asie Mineure, ils se tournèrent vers le Pape Sixte III comme vers leur Sauveur et lui écrivirent une belle lettre, qui est un témoignage irréfragable de leur croyance à la primauté romaine (2) :

(1) *Ad Romanum Cœlestinum convertitur, quippe ad simpliciorem quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare..... Seductionibus ejus mox tam alii quam etiam Cœlestinus abreptus est.* F. Loofs, *Nestoriana*. Halle, 1905, p. 204.

(2) Cette lettre a été publiée en traduction française par F. Nau, à la fin de la traduction du *Livre d'Héraclide de Damas*. Paris, 1910, p. 364.

(3) *Le Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 298.

(4) Il s'agit du concile de Constantinople de 448, qui condamna Eutychès.

(1) *Le livre d'Héraclide*, p. 302-303.

(2) Cet appel au Pape a échappé au R. P. Bernardakis dans son travail sur les appels des Orientaux

Dans sa perpétuelle sollicitude pour le genre humain, le Christ Notre-Seigneur a préparé à chaque époque des flambeaux éclatants pour guider les hommes de bonne volonté, confondre leurs ennemis, détruire le mensonge et confirmer la vérité. C'est ainsi que sous le cruel Pharaon il fit surgir le bienheureux Moïse contre Jamnès et Mambré, qu'à Simon le Magicien il opposa Pierre le Victorieux; et c'est ainsi que contre les ennemis de nos jours il a fait lever Votre Sainteté, qui, nous en avons la ferme espérance, délivrera l'univers de l'erreur égyptienne (1). Nouveau Moïse, vous frapperez tout Egyptien hérétique et vous sauverez tout Israélite orthodoxe.

Devant les innombrables attentats commis contre la vérité, en voyant la perle étincelante de l'orthodoxie en butte à des attaques, inouïes jusqu'ici, de la part de ceux qui ont inventé ces nouveautés contre la foi apostolique de nos pères, il est de notre devoir, à nous qui sommes assaillis par les plus violentes tempêtes et sommes presque entre les mains des pirates, *de crier vers celui que Dieu nous a donné comme pilote*, et, par amour pour la vérité, de le renseigner autant que possible. Dans votre sagesse, vous ne nous répondrez point par le mépris; vous ne passerez point à la légère sur une si grave affaire, mais vous lui donnerez tous vos soins et *vous imposerez le châtiment et la réforme avec toute la fermeté et toute l'assurance qui conviennent*, et qui ne peuvent qu'être agréables à Dieu (2).

A plusieurs reprises déjà dans le passé, votre *Siège apostolique* a suffi à réfuter le mensonge, à réprimer l'impiété. à réformer ce qui en avait besoin, *et à protéger l'univers* pour la plus grande joie du Christ (3), tant sous le bienheureux et saint évêque Damase que sous plusieurs autres pontifes célèbres et dignes d'admiration. C'est pourquoi nous osons, nous aussi, vous adresser nos demandes pressantes, afin que vous veniez au secours de l'univers et dans la partie qui est dans l'erreur, et dans celle qui subit une tyrannique persécution, parce qu'elle refuse de donner son assentiment à des doctrines inacceptables.....

Nous prosternant aux pieds de Votre Piété, nous vous supplions de nous tendre une main secourable, *d'empêcher le naufrage de la chrétienté, d'ordonner une enquête sur tout ce qui s'est passé et de corriger ces abus* (1). Que les saints pasteurs qu'on a injustement éloignés de leurs ouailles soient rappelés, et que la tranquillité et l'ancienne concorde soient rendues aux troupeaux.....

Nous aurions depuis longtemps accouru auprès de Votre Sainteté, nous qui sommes de divers pays, c'est-à-dire des régions de l'Euphrate, des deux Cilicies, de la Cappadoce seconde, de la Bithynie, de la Thessalie et de la Mésie (2), pour répandre des torrents de larmes et pleurer publiquement les maux inouïs qui ont fondu sur nous, mais nous avons été retenus par la crainte des loups, prompts à dresser des embûches aux troupeaux, à les ravir, à les induire en erreur et en toute sorte de maux. Nous avons donc été obligés de vous envoyer à notre place des clercs et des moines pour nous représenter. Nous vous en supplions donc, levez-vous sans retard, et, dans votre zèle ardent, dressez un grand trophée contre les ennemis, ayant devant les yeux la diligence du bon Pasteur et son amour pour la brebis égarée.....

Imitez ce grand héraut de la foi, Paul, l'œil du monde, en qui nous croyons posséder le gage de notre union intime avec Votre Sainteté. Car il est notre compatriote (1), celui qui, après avoir détruit l'erreur par tout l'univers, *est devenu l'ornement de Votre Siège apostolique. A lui le bienheureux Pierre tendit une main amie*

---

au Saint-Siège (*Echos d'Orient*, t. VI). Il n'est pas non plus signalé par Dom Leclercq dans la note ajoutée au tome II (IIe partie, p. 1238-1259) de sa traduction de l'*Histoire des conciles* de Héfélé.

(1) Il s'agit de la doctrine de saint Cyrille.

(2) *Nostrum quidem est..... ad eum clamare qui a Deo productus est gubernator eumque pro amore veritatis, quantum possibile est edocere; tuæ autem gratiæ sapientiæque est..... imponere emendationem cum tota constantia et Deo dilecta fiducia.*

(3) *Et olim siquidem..... suffecit vestra apostolica sedes..... ad mendacium convincendum, impietatemque reprimendam et corrigenda quæ necessarium fuit muniendumque orbem terrarum ad gloriam Christi.*

(1) *Rogamus et sanctis tuæ religiositatis provolvimur pedibus ut manum porrigas salutarem et auferas mundi naufragium omniumque horum inquisitionem jubeas fieri.*

(2) On voit qu'Euthérius et Helladius parlent pour tous ceux qui n'ont pas voulu accepter le symbole d'union de 433.

(3) Se rappeler que saint Paul est né à Tarse.

et se l'associa, pour qu'il fût clair qu'à tous deux était confiée la sauvegarde de l'orthodoxie (1). Nous vous en prions encore une fois, ne nous méprisez point, nous que tant de maux accablent. Nous ne luttons ni pour des richesses, ni pour la gloire, ni pour tout autre intérêt temporel, mais pour la possession de la vraie religion, pour le trésor de la foi reçu de nos pères, pour l'espérance commune des fidèles (2).

Cette lettre se passe de commentaire. Euthérius et Helladius y affirment clairement la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Eglise universelle. Cette primauté est de droit divin, car l'évêque de Rome, successeur de Pierre, est le pilote *placé par Dieu* au gouvernail de l'Eglise. Il a le pouvoir et le devoir de s'occuper des intérêts de toute la chrétienté. A lui de veiller à la pureté de la foi en condamnant les hérétiques; à lui de corriger les abus, de casser les sentences injustes, d'imposer sa volonté à tous, de recevoir des appels de tous les points de l'univers.

Le meilleur théologien du groupe des Orientaux était certainement Théodoret, évêque de Cyr. Lui aussi résista longtemps au concile d'Ephèse, mais il n'en admettait pas moins la primauté du siège de Rome, comme il le prouva, quelques années plus tard, lorsque, déposé de son siège, au brigandage d'Ephèse, en 449, il en appela au pape Léon :

Nous recourons à votre Siège apostolique, lui écrit-il, pour recevoir de vous les remèdes aux blessures des Eglises. *C'est à vous, en effet, qu'il convient d'avoir la primauté en tout* (1).

Il dit dans une autre lettre que le *siège de Rome a la direction*, ἡγεμονίαν, *des Eglises qui sont par tout l'univers* (2).

Après avoir rapporté tous ces témoignages irrécusables de la foi de l'Eglise universelle à la primauté romaine, à l'époque du concile d'Ephèse, nous croyons inutile de nous arrêter à discuter les arguties par lesquelles les Gallicans essayaient d'en détruire ou d'en atténuer la portée. Ces arguties disparaissent devant le faisceau de lumière projeté par l'ensemble de ces preuves, comme disparaît l'ombre devant le soleil. Le prêtre Philippe avait bien raison de le dire : il n'était douteux pour personne, dans l'Eglise, en 431, que le bienheureux Pierre, le prince et le chef des apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Eglise catholique, le porte-clés du royaume, continue de vivre et de gouverner dans la personne de ses successeurs, les évêques de Rome.

M. JUGIE.

Constantinople.

(1) *Illius apostolicæ sedis factus est ornamentum et a beato Petro dexteram societatis accepit, ut appareret ab utrisque æquam subtilitatem dogmatum custodiri.*

(2) Cette lettre est tirée du *Synodicon cassinense*. MANSI, t. V, col. 893-897.

(1) *Epist. CXIII. P. G.*, t. LXXXIII, col. 1316.

(2) *Epist. CXVI. Ibid.*, col. 1324.

PRIÈRES SUPERSTITIEUSES DES GRECS DE CHIMARA

Il est très difficile en Grèce de se procurer d'authentiques prières superstitieuses. Les gestes des sorcières et leurs simagrées varient plus ou moins selon le malade et l'argent qu'elles escomptent de la guérison. Mais les formules leur sont pour ainsi dire sacrées. C'est le côté le plus curieux de ces pratiques quasi païennes. Un prêtre catholique du

diocèse d'Athènes me racontait récemment que, au cours d'une attaque de jaunisse, il avait reçu la visite de trois guérisseuses, dont la plus jeune lui parut avoir au moins soixante-dix ans. Malgré ses instances, aucune ne consentit à lui confier le secret de la formule déprécatoire usitée pour la maladie dont il souffrait.

Celles qui suivent ont été recueillies chez les Albano-Grecs orthodoxes du nord de l'Epire et de Chimara, près de Haghii-Saranda, le port de l'Epire turque (1). Ayant eu l'occasion de rendre service à une Grecque chimariote, je lui demandai en retour quelques prières ou formules authentiques employées par les guérisseuses de son pays. Elle m'en envoya cinq ou six seulement.

— Cherchez ailleurs, ajoutait-elle; les *vieilles* ne me confient plus rien. Elles craignent de perdre leur gagne-pain, et surtout de se voir enlever le pouvoir de guérir, car une formule connue n'est plus efficace.

I. Apostème, abcès ou furoncle.

Quelqu'un souffre-t-il d'un abcès ou d'un furoncle? Le guérisseur vient, muni d'une hache, et trace avec le tranchant des signes de croix un peu partout, sur le linteau de la porte, sur le seuil et au coin de l'âtre. Un compère interroge:

— Que fais-tu donc?

Le guérisseur continue ses signes de croix. Soudain, il se redresse et frappe violemment d'un coup de hache en disant:

— Je coupe l'abcès.

Il répète ce geste trois fois sur le linteau et sur le foyer; et l'abcès n'enfle plus, mais commence à suppurer.

C'est un rite de magie imitative, auquel on a ajouté l'emploi superstitieux du signe de la croix.

II. Une paille dans l'œil.

Un grain de sable, une escarbille de charbon ou un fétu de paille est entré dans l'œil d'un berger et refuse de sortir. Vite, sur la promesse de deux ou trois sous, une vieille accourt, saisit les cils du patient et les fait mouvoir en forme de croix. Ce faisant, elle répète de façon inintelligible ces paroles:

— Grain dans l'œil (μπάμπαλον en albanais), poisson dans la poêle; le vent le fait entrer, le Christ le fait sortir.

En Charolais et en Languedoc, les enfants qui ont le hoquet, pour avoir trop ri ou mangé sans mesure, s'essayent à répéter sept fois sans respirer: « J'ai le hoquet, Dieu me l'a fait; petit Jésus, je ne l'ai plus. » Dans les deux cas, le procédé est le même. La sorcière, en faisant mouvoir en tous sens les paupières du paysan crédule, fait sortir le grain de sable ou l'escarbille. De même, les paroles prononcées par l'enfant règlent sa respiration et arrêtent le hoquet. Mais le gamin autant que le guérisseur chimariote est persuadé que seule la formule agit.

III. La bascania ou mauvais œil.

Le traitement de la *bascania* est la grande spécialité de ces guérisseuses. Il n'en est pas de plus lucrative. La sorcière amenée examine longuement le malade. S'il se met à bâiller, c'est qu'il est vraiment victime de la *bascania*. Mais il importe d'abord de savoir qui l'a ensorcelé, car la formule varie selon le sexe du *jettatore*. Ce qui nous parait si difficile n'est qu'un jeu pour la sorcière. Elle compte les bâillements. Le prétendu malade, ahuri par cette folle consultation, bâille-t-il quatre fois, par exemple, c'est par une femme qu'est venue la *bascania*. Bâille-t-il cinq fois, c'est par un homme (1). Et l'exorcisme commence.

(1) Le territoire de Chimara (10 000 habitants) est constitué par une agglomération de sept villages albano-grecs des monts acrocérauniens, vers le nord de l'Epire turque. Chimara, le chef-lieu (2 200 habitants), qu'on voit très bien de la mer, un peu avant d'arriver à Santi-Quaranta (Haghii-Saranda), le port turc situé en face de l'île de Corfou, est bâtie sur une colline, entourée elle-même d'un demi-cercle de montagnes inaccessibles finissant à la mer. Les villages sont sur la montagne.

(1) Le bâillement chez les Cafres est le signe

On fait sur le malade un signe de croix de la main droite et l'on récite cette prière :

— Saint Anargyros, thaumaturge, qui as guéri de nombreux malades, guéris encore ce serviteur de Dieu qui a été baptisé, confirmé et consacré à Dieu. *Bascania*, *bascania*, sors de sa tête et de ses entrailles. Va sur les collines et dans les montagnes, là où le cheval ne hennit pas, où l'on ne cuit pas de gâteaux pour les enfants. Si la *bascania* provient d'un homme (ou si elle provient d'une femme), que son œil crève, que son cœur crève! (1) — Au nom du Père et Fils.... (trois fois).

L'ensorcelé boit un verre d'eau, et le sort est conjuré.

Un jeune Chimariote de mes amis, souffrant de la fièvre depuis huit jours, refusait nettement de se livrer à de si enfantines pratiques. On le fit exorciser pendant qu'il dormait, et au réveil, sans même l'avertir, on lui donna à boire le verre d'eau préparé par la guérisseuse.

— Pour comble de malchance, ajoutait-il en riant, ce même jour la fièvre disparut, et toute ma famille demeura persuadée que l'exorcisme m'avait guéri.

IV. L'ÉRYSIPÈLE.

En cas d'érysipèle, la formule à employer est simple, bien qu'on ne comprenne pas pour quel motif un texte du quatrième Evangile a été choisi.

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu. Erysipèle, érysipèle, érysipèle, va-t-en. Ne touche pas un seul nerf. Qu'il ne souffre rien. *Amen*.

La vieille femme tenant à la main un morceau d'argent ou une pièce de monnaie répète par trois fois cet exorcisme. Puis elle souffle à trois reprises sur le patient.

V. LA TSICA.

Dans le patois albano-grec, on désigne sous le nom de τσίκα toute inflammation de l'œil suivie de suppuration.

La guérisseuse arrive avec une branche d'olivier, de l'herbe aux scorpions, de l'herbe de prairie et un couteau à manche noir. Elle attache le tout ensemble et trace un signe de croix sur l'œil malade en disant cette prière :

— Au nom du Père et du Fils..... (trois fois). Saint Anargyros, thaumaturge, toi qui as guéri de nombreux malades, guéris encore ton serviteur N... Il y avait deux frères qui s'aimaient bien. Ils taillaient un jour le linteau et l'appui d'une fenêtre de marbre. La pierre éclata et un fragment frappa l'un des serviteurs de Dieu dans l'œil. Lors il grinça des dents et poussa de grands cris, et son cri troubla la mer. Et il ne put supporter son mal, pas même un jour, pas même un quart d'heure. Or, la Panaghia venait d'Orient, se dirigeant vers l'Ouest. Elle demanda : « Qu'a donc le serviteur de Dieu à l'œil? » Quelqu'un répondit : « Il y avait deux frères qui s'aimaient bien. Ils taillaient le linteau et l'appui d'une fenêtre de marbre, et un éclat frappa le serviteur de Dieu dans l'œil. Et il grince des dents, et il crie, et son cri trouble la mer, et il ne peut supporter son mal, pas même un jour, pas même un quart d'heure. » Et la Panaghia dit : « Prenez sur le mur de l'herbe aux scorpions, puis de l'herbe de prairie et un couteau à manche noir, et dispersez la maladie. Oui, qu'elle aille sur les collines et dans les montagnes, où le coq ne lance pas son cocorico, où l'on ne cuit pas de gâteaux pour les enfants, où la lampe du Sauveur ne brûle pas. Comme les rayons du soleil, les rouges et les verts, s'évanouissent, qu'ainsi s'évanouisse la *tsica!* » Au nom du Père et du Fils.....

Elle souffle trois fois sur l'œil, et l'inflammation commence à diminuer.

Quelques remarques sur cette extraordinaire invocation. Le saint invoqué n'est pas un personnage réel. *Anargyros*, celui qui ne reçoit pas d'argent, est un titre donné à plusieurs saints du calendrier grec. Les plus connus sont les médecins

---

de l'appel d'un bon esprit. A. Bros, *la Religion des peuples non civilisés*, p. 41.

(1) Le terme est fort, mais c'est la seule traduction possible, νά σκάσῃ. Les Grecs, d'ailleurs, se le disent couramment dans le sens de : tu m'embêtes, tais-toi, le diable t'emporte! M'ἔσκασες, σκάσε.

martyrs Côme et Damien, qui, dit-on, donnaient gratuitement des consultations aux chrétiens pauvres. Dix anargyres sont nommés par groupes de deux dans la curieuse prière dite des sept dormants (1), que l'on récite sur les malades pour les faire dormir. Le dernier de la série est le martyr Tryphon, qui joue un grand rôle dans les exorcismes extra-liturgiques. Il va de pair avec saint Thalelaios.

Suit la relation très réaliste du miracle opéré par la Panaghia. On se demande pourquoi c'est la Panaghia qui agit et non l'*anargyros*. Il y a sans doute juxtaposition de deux prières, l'une plus ancienne et de style vraiment liturgique analogue à la première partie de celle employée contre la *bascania;* une autre d'allure et de langue populaire dans laquelle seule la Panaghia est en scène. Mais les magiciens ne se posent guère de telles questions. Il leur importe seulement d'avoir une recette pour guérir, et certes la Sainte Vierge a donné la meilleure. Son bref discours abonde en expressions pittoresques et en images empruntées à la vie des paysans. Même dans les maisons les plus pauvres, à Chimara, une veilleuse brûle jour et nuit devant l'icone du Sauveur ou du saint protecteur de la famille; les gâteaux dont il est parlé, les *coulouria*, sont les gimbelettes dont sont friands tous les Orientaux. Comment veilleuse, gimbelette, ou le coq qui par son chant joyeux met la maison en gaieté, pourraient-ils se trouver dans les montagnes pierreuses qui s'étagent le long des côtes de la mer loniennne?

Il est toujours périlleux d'indiquer le pays d'origine de telles compositions, d'autant que les mêmes motifs se retrouvent dans tout le monde orthodoxe. Je connais sept ou huit exorcismes employés ailleurs qu'en Epire, et à quelques détails près tout à fait dans le genre de la prière contre la *tsica*. Ici pourtant la mention de la mer qu'on aperçoit de Chimara, l'allusion au coucher du soleil si magnifique en ces montagnes, et ce nom même de *tsica* donné par les paysans albanais au plus haut sommet des monts acrocérauniens, presque toujours couvert de neige, sont un indice de la provenance. Des Albanais ou des Epirotes riverains de la mer Ionienne n'auraient pas conçu cette prière autrement. Enfin, l'emploi de l'herbe aux scorpions comme remède est encore un indice, car cette petite plante grimpante, de la famille des scorpiures, qu'on appelle aussi chenille ou chenillette, est propre à la région méditerranéenne.

Il existe une formule et un rite spécial pour faire disparaître l'irritation causée à l'œil par l'orgelet. C'est un simple jeu de mots. Le paysan affecté de ce léger ennui se lève avec « la première étoile » et prend un grain d'orge. Orgelet se dit en grec populaire κριθά qui signifie également orge. Puis il dit : « Orge, prends l'orge », et en prononçant ces paroles il jette le grain derrière ses épaules. Il recommence trois fois, ajoute la recette, et l'orgelet disparaît.

VI. Présages et protection des animaux par la magie.

M. Albert Dumont, qui fut directeur de l'Ecole française d'Athènes, rapportant quelques croyances populaires des Albanais, écrit : « Les chefs ont l'art de consulter les auspices, surtout en regardant les os et les entrailles des bêtes qu'ils tuent ». (1) Les Chimariotes orthodoxes agissent de même. Au milieu d'un banquet, quand l'agneau rôti *à la pallikare* a été découpé et partagé, l'ancien de la famille prend l'omoplate et examine à contre-jour la fosse où s'attache le muscle. Et d'après la disposition des rides de l'os il prédit l'avenir. C'est un privilège des vieillards ou des chefs. Aussi n'est-il pas étonnant que l'un d'eux, au printemps

(1) Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*. Paris, 1647, p. 703.

(1) A. Dumont, *le Balkan et l'Adriatique*. Paris, 1874, p. 311.

dernier, ait annoncé l'arrivée à Chimara des troupes turques, qui d'ailleurs, est-il juste d'ajouter, occupaient le pays depuis plusieurs semaines.

Ces paysans, la plupart bergers, pour qui la vie est toujours peineuse, et qui se croient trop souvent le jouet de puissances malignes, cherchent par instinct à se rendre le sort favorable. Le moindre geste, le plus futile incident est interprété par eux en bien ou en mal. Si dans la maison un petit enfant s'amuse à marcher à quatre pattes, c'est qu'un ami ou un parent viendra rendre visite. Si un taon de mulet se pose sur la main d'un agoyate, de suite on en conclut que celui-ci recevra une heureuse nouvelle. Un mari et sa femme se promènent. Aperçoivent-ils deux serpents réunis, c'est de bon augure. Mais si à leur approche les serpents s'enfuient chacun de leur côté, le divorce séparera bientôt les deux conjoints.

Le serpent est en général redouté et pour cause. Mais ce qui de prime abord surprend, c'est que cette crainte du malfaisant reptile est surtout fondée sur des raisons superstitieuses. Un paysan de Drymadès, en Epire turque, à qui je disais, pour connaître son sentiment, que le mardi était un jour néfaste depuis la prise de Constantinople, me répondit : « Non, ce n'est pas le véritable motif. Mais le serpent trompa notre mère Eve un mardi, et depuis ce fatal jour nous sommes tous malheureux. »

Le loup est encore plus exécré, pour des motifs de même valeur. De tous temps, chez les Grecs, ce terrible animal a été l'objet de croyances superstitieuses. Après avoir raconté la fantastique histoire d'Anthus l'Arcadien métamorphosé en loup, Pline ajoute : « On est stupéfait de l'excès de la crédulité grecque. » Le naïf écrivain n'était pourtant guère exigeant (1).

Les paysans d'aujourd'hui sont aussi crédules que leurs ancêtres. Ils croient pouvoir protéger un agneau contre la dent du loup aussi facilement qu'ils guérissent un abcès. Mais il est permis plus encore de douter de l'efficacité d'un exorcisme quand il s'adresse à un animal affamé. Voici la formule :

On prend trois clous et un peu de laine de mouton et l'on fixe cette laine avec les trois clous sur un arbre ou sur un tronc desséché. Il faut être deux. Pendant que le premier enfonce les clous, son compère lui demande : « Que fais-tu? » L'autre répond : Je cloue le loup pour qu'il n'ose pas manger les moutons. » Et il cloue solidement.

On rencontre fréquemment ces clous dans les endroits fréquentés par les bergers. Les passants se feraient scrupule d'y toucher : ce sont des ἔξορκια.

Le procédé est un de ceux employés par les primitifs pour se rendre la chasse favorable, à moins qu'on ne veuille y voir un rite d'envoûtement, l'animal visé ressentant les effets du clou, ou même une innocente ruse destinée à faire croire au loup que les brebis vivantes sont protégées de même façon que la touffe de laine exposée à l'air. Les sorciers *meneurs de loups* du Limousin ont pour *enclaveler* l'animal des formules encore plus absurdes.

Il existe heureusement des animaux moins redoutables que la vipère ou le loup. Encore est-il nécessaire de se protéger contre leurs attaques. Ainsi la mouche charbonneuse, les guêpes ou certaines mouches venimeuses. Quand une de ces bestioles a piqué un mouton, un mulet ou une chèvre, le conducteur ou le berger doit se hâter de dire :

Autant de temps dure la grêle au soleil, autant de temps reste le ver dans l'endroit où il est.

Puis il prendra trois petites pierres

(1) Pline, *Hist. nat.*, VIII, 34. La croyance aux loups-garous, si répandue dans les campagnes de France, a existé de tout temps chez les Grecs. De même l'expression *avoir vu le loup* pour rester muet est d'origine grecque. Théocrite, xiv, 22. Dans l'hypothèse totémiste, l'Apollon lycien adoré à Corinthe était primitivement un dieu loup. Habert, *la religion de la Grèce antique*, p. 41. Paris, 1910.

avec une touffe de la toison ou des poils de l'animal, et il ira les placer sous la racine d'un poirier, de manière que la laine ou le poil soit caché par les pierres. Pendant trois jours il recommencera chaque matin et chaque soir au lever et au coucher du soleil. Pour un homme, le rituel est le même. On cache sous les pierres une mèche de cheveux. Que peut bien valoir un traitement de ce genre en cas d'infection charbonneuse, par exemple?

*
* *

Ces pratiques superstitieuses prises entre cent autres dans un même village ne seraient pas à relever, si elles ne nous apprenaient à mieux connaître la mentalité religieuse du paysan grec. Il a ceci de particulier qu'étant attaché jusqu'au fanatisme au *credo* orthodoxe, il s'attache presque avec une égale ardeur, malgré les efforts du haut clergé et ceux des Hellènes instruits, à ces pratiques mi-païennes, mi-chrétiennes, qui le surchargent de vaines observances et l'entretiennent dans une crainte servile de l'inconnu (1). Toutes, en définitive, sous une forme ou sous une autre, remontent à une très haute antiquité, et il a fallu des siècles de christianisme pour en débarrasser nos imaginations.

A la tribune de la Chambre des députés, M. Maurice Barrès constatait récemment qu'en France, à mesure que la foi éclairée diminue dans les campagnes, les absurdités de la magie ou les panacées de la sorcellerie la remplacent. Et il disait connaître un village du Midi « où l'on pose dans la bière les souliers du mort et de l'argent; les souliers pour qu'il puisse aller au bout de son voyage, l'argent pour qu'il puisse satisfaire à la divinité infernale » (2). Or, à Nébégler, au Sud de Larissa, le même rite se retrouve sous un aspect un peu différent. Les parents, après avoir terminé la toilette du mort, glissent quelque menue monnaie dans sa poche. C'est une survivance curieuse de la croyance antique au Styx et à la barque de Charon (1).

Mais il faut bien prendre garde d'interpréter de même manière ces deux pratiques. Car les paysans français qui se livrent à ces folies macabres sont *libérés*, ou se croient tels; ils n'ont plus de foi positive. Ceux de Nébégler sont de braves gens qui ont l'intention de satisfaire à toutes les obligations des funérailles chrétiennes, et qui, seulement par habitude, par tradition et par ignorance, conservent un rite dont ils ne connaissent pas la signification précise. Des deux groupes de paysans les plus à plaindre et les plus éloignés de l'esprit chrétien, les moins *libérés* ne sont pas ceux de Nébégler.

C'est d'après les mêmes principes qu'il convient de juger les Albano-Grecs. Ils demeurent dans leur ignorance très attachés à leur religion et dociles aux instructions de leurs *pappas*. Mais ils ont le passé contre eux. Ils sont à la fois héritiers des anciens Hellènes, qui durant l'antiquité furent en leur qualité de médecins comme les colporteurs des pratiques magiques, et des Byzantins adonnés de tout temps, malgré l'orthodoxie, aux plus vulgaires superstitions. A Byzance même, à l'époque de saint Théodore le Studite, une des puissances de la cité était la sorcière (2).

LOUIS ARNAUD.

Athènes.

(1) Par contre, le clergé des campagnes, peu instruit et peu influent, ne s'oppose guère à la superstition. Le pourrait-il d'ailleurs? puisque lui-même favorise certaines pratiques dans lesquelles la crédulité la plus condamnable se mêle à l'enseignement chrétien, messe de saint Jean, croyance au mauvais œil, exorcisme de saint Tryphon, etc.

(2) Séance du 17 janvier 1911. Cf. le *Bulletin de la semaine*, 25 janv. 1911.

(1) Tout le monde connaît les raisons fournies par les écrivains classiques pour justifier cette coutume. De fait, Lucien s'en est moqué. Dans *le* κατάπλους Micyllos injurie Charon qui refuse de le prendre dans sa barque. Le vrai motif de sa déconvenue c'est qu'il n'a pas d'argent pour payer le passage. LUCIEN, κατάπλους, XVIII. Cf. MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique*. Paris, 1857, t. II, p. 153.

(2) J. PARGOIRE, *l'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 320.

FORMATION DE L'ÉGLISE BULGARE

(*Fin* [1].)

Au lendemain de son baptême, Boris demandait à Photius, alors patriarche de Constantinople, un archevêque, des évêques et le cortège obligé d'une hiérarchie régulière. Soit qu'il méconnût la réalité de la situation, soit qu'il trouvât les Bulgares par trop dénués de culture chrétienne pour leur accorder l'autonomie ecclésiastique, le patriarche byzantin se contenta d'adresser au khan des missionnaires avec une fort jolie lettre (2). Ce n'était pas ce que voulait Boris. Aussi, moins de deux ans après, envoyait-il une ambassade solennelle à Rome et une autre au roi de Germanie, pour en obtenir ce que lui avait refusé Constantinople. Le but intéressé du souverain bulgare apparaît manifestement dans cette double ambassade. Au fond, il se souciait médiocrement d'une suprématie religieuse universelle, d'où qu'elle vînt, de Byzance, de Rome ou d'Allemagne; mais il voyait un empereur d'Orient couronné par le patriarche de Constantinople, un empereur d'Occident couronné par l'évêque de Rome, et son flair de barbare lui suggérait qu'il ne serait basileus ou tsar que lorsqu'il aurait son patriarche.

L'habileté avec laquelle le pape saint Nicolas sut entrer dans les vues de Boris rendit vains pour le moment tous ses calculs politiques. C'est au mois d'août 866 qu'il avait reçu l'ambassade et les présents du khan bulgare, c'est le 13 novembre de la même année qu'une mission officielle partit de Rome pour la Bulgarie. Elle avait deux évêques à sa tête, Formose de Porto et Paul de Populania, et arriva à destination vers la fin de 866. Ces deux évêques devaient gouverner l'Eglise bulgare à titre provisoire, en attendant qu'on leur donnât des successeurs définitifs sous la haute direction d'un archevêque, dont l'investiture par le pallium appartiendrait au Saint-Siège. Saint Nicolas résolvait ensuite, dans ses 106 réponses aux consultations des Bulgares (1), une série de questions dogmatiques, morales et disciplinaires, posées par le souverain bulgare. A défaut d'autre mérite — et ce n'est pas le seul qu'on leur reconnaît — elles ont au moins celui d'être claires, précises, pratiques; avantage qu'on ne saurait accorder aux hautes spéculations de métaphysique byzantine que contenait la réponse de Photius.

Boris s'éprit d'une véritable affection pour Formose, le chef de la mission romaine; il lui laissa libre carrière pour organiser la chrétienté naissante et renvoyer dans leurs foyers les missionnaires qui lui déplairaient. Formose ne se fit pas faute d'user de la permission. A peine la mission allemande qui était dirigée par Ermenrich, évêque de Passau, eut-elle mis le pied en Bulgarie, qu'elle fut priée, très poliment du reste, de reprendre le chemin qu'elle venait de parcourir. Quant aux missionnaires grecs, coupables, au surplus, de repousser la communion romaine, on usa de moins de ménagements à leur égard. Partout le rite latin fut substitué au rite grec, les églises désaffectées, les chrétiens reconfirmés, à ce qu'assure du moins Photius, qui, en 867, dénonce le fait à toute la chrétienté (2).

En rien de temps, Formose avait établi la foi chrétienne sur les ruines du paganisme. A force de le voir à l'œuvre, le khan bulgare le demanda au Pape comme archevêque; saint Nicolas refusa, alléguant le Canon ecclésiastique qui prohi-

(1) Voir *Echos d'Orient*, mars 1911, p. 80-89.
(2) Migne, *P. G.*, t. CII, col. 627-696.

(1) Migne, *P. L.*, t. CXIX, col. 978 sq.
(2) Migne, *P. G.*, t. CII, col. 724-734.

bait le transfert d'un évêque d'un siège à un autre, et, avant de mourir (13 novembre 867), il mit fin à la mission du légat (1).

La nouvelle mission, destinée à remplacer celle de Formose, comprenait des prêtres pour l'instruction du peuple et deux évêques, Dominique de Trivento dans le Samnium et Grimoald de Bomarzo. Parmi les prêtres, Boris avait toute latitude de choisir celui qui lui agréerait et de le signaler à l'attention du Saint-Siège, qui lui donnerait, avec la consécration épiscopale, l'investiture canonique. La mission n'était pas encore partie à l'avènement d'Adrien II, qui se contenta d'approuver les mesures prises par son prédécesseur et de modifier l'en-tête des lettres de saint Nicolas en substituant partout son propre nom (2).

Une violente colère saisit le souverain bulgare, à la nouvelle que son candidat était repoussé. Formose lui-même n'alla-t-il pas jusqu'à manifester un peu trop haut son mécontentement de ce rappel précipité? On l'en accusa plus tard, même à la Cour romaine, en assurant que « de solennels engagements avaient été échangés entre Boris et lui : Boris jurant qu'il n'accepterait jamais d'autre archevêque que Formose, Formose jurant qu'il reviendrait vers Boris le plus promptement possible »; mais la mémoire de ce Pape a été si calomniée qu'on est en droit de ne pas croire sur parole ses ennemis personnels.

Formose parti, le souverain bulgare réclama, par son ambassadeur Pierre, le diacre Marin qu'il avait eu l'occasion de connaître de près, ou bien un autre des cardinaux romains; cette fois encore, il se heurta contre un refus. Dans la lettre qu'il lui adresse pendant l'été de 869, Adrien II répond que le diacre Marin est déjà désigné pour le représenter au concile de Constantinople; à sa place, il délègue le sous-diacre Silvestre (3). Boris n'y tint plus et, sur-le-champ (*magna sub velocitate*), il renvoya en Italie le sous-diacre Silvestre, ainsi que les évêques Léopard d'Ancône et Dominique de Trivento. Toute relation n'était pourtant pas rompue, car, en même temps, il réclamait du Pape un archevêque ou bien Formose de Porto. Adrien II n'envoya ni l'un ni l'autre, mais il promit de sacrer archevêque le prêtre que Boris désignerait nommément (1).

On s'obstinait ainsi de part et d'autre à ne rien modifier des exigences premières. Le refus de Rome était d'autant plus inopportun que de graves changements politiques et religieux venaient de se produire sur la scène si agitée de Byzance, où l'empereur Basile avait remplacé Michel III, et le patriarche Ignace son rival Photius. L'un et l'autre avaient tout de suite porté leur attention sur la situation intérieure de la Bulgarie, et le khan bulgare semble bien avoir, dès lors, prêté l'oreille aux avances qui lui venaient de Constantinople. C'est, du moins, ce que permettent de conclure les vives remontrances, faites en juin 869, par le Pape au patriarche Ignace, lorsqu'il lui enjoint de s'abstenir de toute immixtion dans les affaires de Bulgarie et de n'envoyer aucun prêtre grec dans ce pays (2). La lecture attentive de l'appendice des actes du VIIIe concile œcuménique confirme cette supposition, en mettant sous les yeux la réalisation du plan certainement combiné d'avance entre les deux cours de Byzance et de Péreiaslavets.

Le VIIIe synode, réuni à Constantinople cette année-là, en 869, avait pour but de condamner solennellement l'intrusion de Photius et de rétablir la paix religieuse, gravement compromise par cette usurpation; double fin qui fut atteinte sans trop de difficultés. Or, trois jours après la clôture du concile, le 3 mars 870, fut tenue une réunion extraconciliaire en présence de l'empereur Basile Ier, des légats du Pape, du patriarche Ignace et

(1) Jaffé, n° 2887.
(2) Jaffé, n° 2889.
(3) Jaffé, n° 2916.

(1) Jaffé, n° 2925.
(2) Jaffé, n° 2915.

des représentants des trois patriarches orientaux. Etaient présents aussi les membres d'une ambassade bulgare, que Boris avait députée au concile.

Le chef de l'ambassade, Pierre, celui-là même qui avait visité Rome à plusieurs reprises et cherché à obtenir du Pape Formose ou Marin comme archevêque, prit le premier la parole, demandant que l'on décidât définitivement si l'Eglise bulgare relèverait à l'avenir de Rome ou de Constantinople. Malgré l'opposition des légats romains, les Grecs arrêtèrent que la direction ecclésiastique de la Bulgarie appartiendrait dorénavant au patriarche byzantin. Les motifs invoqués furent que la Bulgarie avait jadis formé des provinces de l'empire et que, lors de la conquête, les Bulgares y avaient trouvé un clergé grec. Les envoyés du Pape objectaient avec raison que l'administration de l'Eglise ne doit pas être subordonnée à des considérations politiques, que des prêtres grecs pouvaient parfaitement dépendre du patriarche de Rome et que, de fait, le pays des Bulgares constituait jadis une partie de l'Illyricum oriental, c'est-à-dire du patriarcat romain; mais les trois délégués des patriarches d'Orient, d'accord avec l'empereur et le patriarche Ignace, lequel ne souffla mot en dépit de toutes les adjurations des légats, répliquèrent finalement qu'il n'appartenait pas à des transfuges de l'empire grec, comme l'étaient les Romains, d'exercer la moindre juridiction sur les terres du *basileus*. Curieuse remarque de la part de trois sujets d'un calife arabe, mais qui prouve mieux que toutes les démonstrations qu'en Orient la politique domine toujours les questions religieuses et que celles-ci ne sont réglées que conformément aux intérêts de celle-là.

En dépit des protestations réitérées des légats pontificaux, et bien qu'ils eussent remis, séance tenante, à Ignace une lettre du Pape relative à la Bulgarie — lettre que le patriarche refusa d'ailleurs de lire en ce moment — de par la décision des trois délégués orientaux, qui n'étaient ni qualifiés ni acceptés comme arbitres, la juridiction religieuse sur la Bulgarie fut adjugée à l'Eglise byzantine (1). L'ambassade bulgare, complice plutôt que trompée, revint apporter à son souverain cette décision. Dans le courant de cette même année 870, les missionnaires latins, expulsés par Boris, se repliaient vers l'Italie sous la conduite de Grimoald de Bomarzo, pendant qu'un archevêque et des évêques grecs prenaient officiellement, au nom d'Ignace, possession de l'Eglise bulgare (2).

Vainement Adrien II protesta-t-il contre cet escamotage indigne et adressa-t-il des menaces à l'empereur grec et à Ignace. Basile répondit presque par des insultes; quant à Ignace, il répliqua au Pape que, récemment, les Latins n'avaient pas mieux agi envers les prêtres grecs de Bulgarie. Tout en contenant une bonne part de vérité, adressée à son supérieur, au chef de l'Eglise qui, depuis dix ans, remuait ciel et terre pour le rétablir sur son trône patriarcal, la réponse d'Ignace n'en constituait pas moins une forte insolence. Elle fut relevée, quoique en termes modérés, par le Pape, dans sa lettre du 10 novembre 871, dont il ne s'est conservé qu'un fragment (3). Et la mort surprit le doux Pontife, avant qu'il eût pu mener l'affaire à bonne fin.

---

(1) Il est bon de signaler que le territoire, alors occupé par les Bulgares, n'était pas jadis, dans toutes ses parties, compris dans les limites du patriarcat romain. Ainsi, les deux archevêchés autocéphales d'Odyssos et de Tomi, la métropole de Marcianopolis avec ses cinq suffragants sont inscrits, dès le milieu du VIIe siècle, dans l'*Ecthesis* du pseudo-Epiphane, GELZER, *Ungedruckte... Texte der Notitiæ episcopatuum*, p. 535 et 542, c'est-à-dire dans le patriarcat de Byzance. Peut-être même que la capitale des Bulgares, Péreiaslavets, en faisait partie. Il n'en est pas moins vrai que, dans son ensemble, l'Eglise bulgare appartenait à l'ancien Illyricum et, par conséquent, au patriarcat romain.

(2) L'envoi d'un archevêque et de plusieurs évêques est attesté par une lettre d'Adrien II à l'empereur Basile, MIGNE, *P. L.*, t. CXXII, col. 1310; par une lettre du pape Jean VIII à Domagoi, de l'année 873, JAFFÉ, n° 2964; enfin par Constantin Porphyrogénète, *Vita Basilii*, MIGNE, *P. G.*, t. CIX, col. 357, n° 96.

(3) MIGNE, *P. L.*, t. CXXII, col. 1311.

Le successeur d'Adrien II, le pape Jean VIII, continua en Bulgarie la politique religieuse de ses deux prédécesseurs; il paraît même l'avoir accentuée au point d'en faire dépendre ses rapports avec l'Eglise grecque. Elu pape le 14 décembre 872, il adressait à Boris, dès les premiers mois de l'année suivante, une lettre fort sévère, dans laquelle il demandait l'expulsion de Bulgarie de la mission grecque, sous peine, en cas de refus, de déposer Ignace et tous les clercs qui le soutiendraient, sous peine même d'excommunier ceux-ci, ainsi que la nation bulgare et son souverain (1). D'autres lettres suivirent, sur un ton tout aussi menaçant, notamment pendant les années 875 et 878 (2). Le souverain bulgare n'était pas seul à recevoir de pareilles admonestations, l'empereur grec n'était pas mieux traité (3); ni l'un ni l'autre ne parut tout d'abord y prêter la moindre attention.

Puis, mécontent de voir Basile Ier aussi bien que Boris faire la sourde oreille à ses avis les plus pressants, Jean VIII s'imagina que Formose les soutenait sous main dans leur résistance au Saint-Siège; aussi réunit-il, le 30 juin 876, un concile qui déposa et excommunia l'évêque récalcitrant (4). Celui-ci avait déjà pris la fuite. Quant à Ignace, il reçut trois ordres successifs, conçus dans les termes les plus formels, d'avoir à rappeler les évêques et les prêtres grecs qui le représentaient en Bulgarie. La troisième lettre, datée du 16 avril 878, portait que si, dans le délai de trente jours après sa réception, Ignace n'avait pas obéi aux injonctions du Pape, il serait immédiatement déposé (5).

Quand les deux légats du Pape arrivèrent à Constantinople, le patriarche était mort depuis le 23 octobre 877, et Photius, avec son consentement, semble-t-il, l'avait remplacé. Jean VIII le reconnut et, au concile de 879, le nouveau patriarche promit de s'entendre avec l'empereur pour le règlement définitif de la question bulgare. La promesse fut tenue, puisque, le 13 août 880, le Pape écrivait à Basile Ier : « Je vous rends de nombreuses actions de grâces de ce que, par amour pour nous et comme le demandait la justice, vous nous avez permis de posséder le diocèse des Bulgares (1). De fait, ni dans la *Notitia episcopatuum* de Léon le Sage, rédigée au début du xe siècle, ni dans celle de Constantin Porphyrogénète qui lui est postérieure d'une cinquantaine d'années, ne figure l'Eglise bulgare ou le moindre diocèse situé sur son territoire, alors que Kiev, métropole de l'Eglise russe, mais soumise à Constantinople, apparaît dans tous les documents analogues jusqu'à l'obtention de son autonomie.

Dans les idées de Photius, comme dans celles de la plupart des Byzantins de ce temps, la juridiction ecclésiastique se liant d'ordinaire sur l'étendue et les limites de l'Etat, ce n'était pas diminuer sérieusement le patrimoine du patriarcat de Constantinople que d'abandonner à Rome un pays placé, pour longtemps sans doute, en dehors de l'empire. Il n'en demeure pas moins vrai que la renonciation fut faite (2).

Cependant, si toute difficulté était levée du côté de Constantinople, il n'en était pas de même du côté de la Bulgarie. Boris ne comprit pas ou feignit de ne pas comprendre le nouvel accord survenu entre Rome et Constantinople, et il garda le clergé grec jusqu'à plus ample information. Les avis et les ordres du Pape glissèrent sur son crâne épais, comme avaient jadis glissé les spéculations métaphysiques de Photius.

Vers la même époque, le royaume voisin de Moravie vit se terminer une lutte engagée depuis une vingtaine d'années entre les Allemands et les Slaves, lutte qui devait exercer une influence décisive sur l'avenir religieux de la Bulgarie. On

(1) Jaffé, n° 2962.
(2) Jaffé, n° 2996. 3130-3132.
(3) Jaffé, n° 2999. 3118.
(4) Jaffé, n° 3042.
(5) Jaffé, n° 3133.

(1) Migne, *P. L.*, t. CXXVI, col. 909.
(2) Lapôtre, *l'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*. Paris, 1895, p. 70.

sait, sans doute, que les deux frères Cyrille et Méthode avaient introduit en Moravie, avec la foi en Jésus-Christ, l'alphabet slave et la liturgie slavonne. Approuvées par le pape Adrien II en 867, ces innovations liturgiques des deux frères recevaient en 873, de la part de Jean VIII, un blâme officiel. Méthode était prié, sous menace des peines canoniques, de célébrer la messe en grec ou en latin (1). Comme le missionnaire byzantin ne semble pas avoir utilisé cet avertissement, le Pape réitéra sa défense en 879, lui enjoignant, en outre, de se rendre à Rome (2). Méthode obéit, et Jean VIII fut si satisfait des explications données de vive voix qu'il autorisa, non seulement « la prédication ou certaines prières en langue slave, mais encore tous les offices, les heures, les leçons, la messe, les formes les plus intimes et les plus sacrées de la liturgie chrétienne » (3).

Or, moins de six années après cette lettre de Jean VIII à Swatopluk, prince de Moravie, le pape Etienne V prenait des décisions diamétralement opposées, proscrivait la liturgie slavonne et ramenait les Moraves à un latinisme rigoureux (4). Pour ce faire, il s'appuyait sur la lettre de Jean VIII à Swatopluk, dont nous avons cité la principale prescription, et qui fixe précisément le contraire. Comment expliquer cette anomalie? C'est que l'évêque allemand Wiching, l'associé de Méthode, avait, durant cet intervalle, tronqué et falsifié la lettre de Jean VIII, trompé ainsi son successeur Etienne V et servi les intérêts de sa patrie et de sa liturgie latine, sans négliger les siens propres (5). Swatopluk, abusé, reconnut en 886 Wiching comme le successeur de saint Méthode, mort l'année précédente, pendant que les vrais disciples du Saint, sous la conduite de Gorazd, Nahum, Clément, Sabas et Angelar, quittaient la terre inhospitalière de Moravie pour se réfugier en Bulgarie. Le roi Boris les y reçut à bras ouverts. De 870 à 886, son royaume avait été évangélisé par des missionnaires grecs; le souverain bulgare profita de l'occasion pour confier son peuple, en majorité slave, à un clergé slave. Il donna le titre d'archevêque à Gorazd, le chef de la mission; quant à Clément, il reçut l'un des sept évêchés que Boris avait établis dans son royaume, celui de la province de Koutmetsivtsa (1). A la mort de Gorazd, ce fut Clément que l'on reconnut comme chef de l'Eglise bulgare, avec le titre épiscopal de Vélitsa (2).

Peu à peu, grâce à la politique sage et prudente de Boris et de son fils Syméon, grâce surtout à l'esprit de prosélytisme des missionnaires, les nombreux disciples des saints Cyrille et Méthode avaient propagé par toute la Bulgarie l'œuvre et les traditions de leurs maîtres; ils y avaient surtout acclimaté la liturgie slavonne, qui, de là, allait se répandre chez tous les peuples slaves. Par malheur, Boris était en même temps parvenu à ses idées de la première heure, il avait constitué une Eglise nationale. Sans tenir compte ni de la Papauté ni du patriarcat œcuménique, nous le voyons modifier les évêchés de ses Etats, en créer de nouveaux, mettre à leur tête qui bon lui semble, bref, se conduire en tout comme s'il était le maître de l'Eglise aussi bien que du royaume (3). Le mal byzantin, comme on l'a appelé, a pénétré chez les Bulgares dès leur baptême; désormais, il ne saurait plus être question d'indépendance de l'Eglise.

Syméon (893-927), le premier qui s'appela *basileus* des Bulgares, nous dit Théophylacte d'Achrida (4), continua la politique religieuse de son père, Boris, et si, par deux fois, il prit Andrinople, si, par cinq

(1) Jaffé, n° 2978.
(2) Migne, *P. L.*, t. CXXVI, col. 850.
(3) Migne, *P. L.*, t. CXXVI, col. 906.
(4) Jaffé, n. 3407 et 3408.
(5) J'ai résumé la savante dissertation du P. Lapôtre, *l'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, p. 91-170.

(1) *Vita Clementis*, dans Migne, *P. G.*, t. CXXVI, n. 17, col. 1224.
(2) *Op. cit.*, n. 20, col. 1228.
(3) *Op. cit.*, n. 17, col 1224; n°s 20, 23, col. 1228 sq.
(4) *Vita Clementis*, n° 19, col. 1225.

fois, il ravagea la plaine de Thrace, assiégea Constantinople et força même l'empereur Romain Lécapène à se présenter en suppliant devant lui (924), ce fut moins pour se donner la vaine complaisance d'humilier les Grecs, que pour les forcer à reconnaître à lui le titre de tsar ou de *basileus* qu'il avait pris sans leur autorisation, et à son Eglise bulgare le titre de patriarcat, c'est-à-dire l'autonomie ecclésiastique.

En 913, il ne possédait pas encore la dignité de tsar et cherchait à l'obtenir par la force des armes, d'après ce récit des chroniqueurs byzantins qu'a admirablement résumés le P. Lapôtre :

Pour la première fois, Syméon s'était avancé jusque sous les murs de Constantinople avec une armée innombrable; et, depuis le palais des Blachernes jusqu'à la Porte d'Or, étincelait au soleil l'immense forêt des lances bulgares. Il avait bien fallu se résigner à faire quelque chose. On flatta d'abord l'amour-propre de l'archôn bulgare, en invitant ses deux fils à venir s'asseoir à la table impériale, en compagnie du jeune basileus. Puis, à l'issue du festin, le patriarche Nicolas se rendait à l'Hebdomon, hors les murs, où Syméon était resté. Alors, racontent avec ensemble les chroniqueurs byzantins, le roi bulgare s'étant incliné humblement, le patriarche récita sur lui des prières. Et ce qui prouve qu'il ne s'agissait pas d'une bénédiction ordinaire, mais que l'on voulait donner à Syméon l'illusion d'un vrai sacre, c'est que les mêmes chroniqueurs ajoutent qu'aussitôt après avoir récité les prières le patriarche byzantin prit sa propre coiffure, son épirrhiptarion, et la posa sur la tête de Syméon, en guise de couronne. Dans le fait, il n'y eut là qu'une vaine comédie, dont Nicolas, tout le premier, ne tint aucun compte; mais cette comédie met en pleine évidence l'erreur de ceux qui s'imaginent qu'à pareille date Syméon avait reçu des pontifes romains la couronne et la dignité impériales. Sacré par le Pape et déjà basileus, Syméon n'aurait pas mendié ainsi la bénédiction du patriarche byzantin. Ce n'est qu'en 924 qu'on le voit tout d'un coup cesser cette sorte de mendicité à main armée et retourner ses sollicitations du côté de l'Occident. Alors seulement son espoir s'évanouit de pouvoir obtenir la dignité impériale de la même source et au même titre que le basileus byzantin (1).

Il semble cependant que Syméon ait eu le temps, avant de mourir, de négocier avec Rome un pacte qui assurait à sa famille quelque chose comme un sacre royal, avec l'envoi d'une couronne et la bénédiction pontificale. Néanmoins, j'inclinerais à croire que la concession n'arriva en Bulgarie qu'après la mort de Syméon, et qu'elle ne profita qu'à son fils Pierre (2).

Nous n'avons, en effet, que deux témoignages, et fort tardifs, d'où l'on peut conclure au couronnement du tsar Syméon par le Pape. Un manuscrit slave, du xve siècle, qui donne la liste des tsars, des tsarines, des patriarches et des évêques de Bulgarie, cite les noms de quatre patriarches de Pereiaslavets ou Preslav, au temps des tsars Syméon et Pierre (3). Or, comme suivant les idées politiques et théologiques alors en cours à Byzance et en Bulgarie il ne pouvait y avoir de vrais basileus sans la bénédiction d'un patriarche, et qu'il n'y avait pas non plus de patriarche sans basileus, on en a déduit que Syméon avait déjà le titre de tsar. La déduction vaut ce qu'elle vaut, d'autant qu'elle s'appuie sur un document de médiocre valeur.

En second lieu, le tsar bulgare Ioanitza ou Caloïan, désireux d'obtenir semblable faveur pour lui, cite au pape Innocent III, en 1202, les exemples de « Pierre et Samuel et de ceux qui les ont précédés, comme nous le trouvons écrit dans nos livres » (4). A vrai dire, le nom de Syméon ne figure pas dans cette énumération, mais il est légitime de le supposer inclus dans les souverains chrétiens qui ont précédé Samuel et Pierre et qui sont

(1) Lapôtre, *op. cit.*, p. 86; *Theophanes continuatus*, dans Migne, *P. G.*, t. CIX, col. 402; *Georgius monachus continuatus*, dans Migne, t. cit., col. 940.

(2) Lapôtre, *op. cit.*, p. 88.

(3) Jirecek, *Geschichte der Bulgaren*. Prague, 1876, p. 168.

(4) Hurmuzaki, *Documente privitore la Istoria Românilor*. Bucarest, 1887, t. I, p. 2.

trois en tout, Syméon, Vladimir et Boris. Un peu plus tard, dans une lettre de 1204, Caloïan désigne nommément Syméon, avec Pierre et Samuel, comme ayant reçu la couronne et la bénédiction de l'évêque de Rome (1). Bien que ces exemples soient cités à Innocent III dans un but intéressé, pour obtenir de lui le titre impérial et, pour l'archevêque de Tirnovo, la dignité patriarcale, double honneur qu'avait refusé au souverain bulgare la cour byzantine, les historiens sont d'avis pourtant d'admettre ce témoignage. On sait, en effet, par ailleurs, que le légat pontifical Madalbert présida en 928 le concile de Spalato, une fois de retour de Bulgarie, où il avait amené la paix entre les Bulgares et les Croates (2). Syméon était mort au mois de mai de l'année précédente, et il est à peu près certain que le légat pontifical lui avait apporté de Rome la couronne tant désirée ou, s'il était déjà mort, qu'il l'a remise à son fils Pierre. D'une manière comme de l'autre, c'est en cette année 927 qu'il convient de placer la reconnaissance de l'empire et du patriarcat bulgares.

La chancellerie byzantine ne modifia pas sa manière d'agir, et, après comme avant la reconnaissance de Rome, elle ne vit dans Pierre qu'un khan ou un archôn, s'obstinant à ne pas le traiter en basileus. Malgré le mariage en 928 du souverain bulgare avec une princesse byzantine et les relations plus étroites qui s'établirent entre les deux cours, Constantinople lui refusa ce titre jusqu'en 945. A ce moment, pour des motifs restés encore mystérieux, la cour de Byzance reconnut Pierre pour tsar et Damien, l'archevêque de son église, pour patriarche (3). Cette reconnaissance, qui tenait tant au cœur des Bulgares, entraîna-t-elle la rupture des rapports qu'ils avaient noués avec Rome et avec l'Eglise d'Occident? Nous ne le pensons pas, surtout si l'on veut bien tenir compte de ce fait que, depuis la chute définitive de Photius, en 887, jusqu'à la révolte de Michel Cérulaire, en 1054, sans être toujours bien chaudes, les marques de sympathie et les attestations de parfaite orthodoxie religieuse ne cessèrent presque pas d'exister entre l'Eglise de Rome et celle de Constantinople.

(1) Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 30.
(2) Farlati, *Illyricum sacrum*, t. III, p. 102-104.
(3) Rambaud, *l'Empire grec au xe siècle*. Paris. 1869, p. 340-343.

*
* *

L'âge d'or du royaume et de l'Eglise bulgares, atteint sous le tsar Syméon, fut suivi d'une prompte décadence sous son fils, le tsar Pierre (927-969), prince religieux mais faible, inféodé à la politique byzantine. Muni d'un traité de paix à longue échéance avec les Grecs, Pierre négligea d'entretenir son armée, oubliant qu'une nation jeune et entreprenante comme la sienne avait besoin, pour ne pas dépérir, d'être tenue sans cesse en éveil. Aussi, qu'arriva-t-il? C'est que les boyards, incapables de repos, fomentèrent de constantes révoltes et que les forces vives de l'empire s'épuisèrent en querelles intestines. Bien plus, le boyard Chichman de Tirnovo réussit, en 963, à conquérir son indépendance et à détacher, à son profit, toute la Bulgarie occidentale, comprise entre le Rhodope et l'Adriatique, pour en former un second empire bulgare. Ce que voyant, les Byzantins, qui, jusque-là, payaient tribut à Pierre, refusèrent dorénavant de le faire. La guerre s'ensuivit: Pierre fut battu par les basileus Nicéphore Phocas et par les Russes de Sviatoslav qui envahirent ses Etats (1).

Après sa mort, 969, les Russes s'emparèrent de Preslav, sa capitale, et firent son fils, Boris II, prisonnier (970). Celui-ci appela à son secours l'empereur grec Jean Tzimiscès, qui accourut, en effet, reprit Preslav, délivra le tsar Boris et, traître à sa parole, l'amena à Constantinople (972), pour le faire renoncer à la

(1) Schlumberger, *Un empereur byzantin au xe siècle, Nicéphore Phocas*. Paris, 1890, p. 339-343, 548-576, 735-742.

couronne et devenir patrice byzantin. Par le fait de ces victoires et de cette trahison de Tzimiscès, la dynastie bulgare était à tout jamais exclue du trône, et la Bulgarie orientale incorporée purement et simplement à l'empire grec (1).

Restait la Bulgarie occidentale ou achridéenne, séparée de la Bulgarie danubienne depuis 963 par la révolte de Chichman, et qui avait réussi à garder son indépendance. Entre elle et l'empire byzantin s'engagea un duel à mort, qui dura près de cinquante ans et se termina par la ruine définitive de l'un de ces Etats. Devenus les seuls maîtres du parti national bulgare, lors de la déposition du tsar Boris II par Jean Tzimiscès, les fils de Chichman, David d'abord (968-977), puis Samuel (977-1014), luttèrent sans relâche contre les Byzantins. Pendant cinq campagnes successives, le basileus Basile II, surnommé le *bulgaroctone* ou tueur des Bulgares, tourna toutes les forces de son empire contre les tsars de Bulgarie. Battu en 986, il reprit en 991 les hostilités qui durèrent jusqu'en 995 (2); durant la seconde campagne (996-999), il remporta de nombreux succès et s'empara de Durazzo (3); durant la troisième (1001-1005), il emporta d'assaut les villes de Verria, Servia, Mogléna, Scopia et autres places de la haute et de la basse Macédoine ainsi que de l'Albanie (4); durant la quatrième (1006-1015), presque toute la Bulgarie fut conquise, et le terrible adversaire de Basile II, le tsar Samuel, expira de douleur, 24 octobre 1014, à la vue de 15 000 prisonniers bulgares que le basileus vainqueur lui renvoyait après leur avoir crevé les yeux (5); enfin la cinquième campagne se termina par la mort violente du tsar Gabriel Romain, fils de Samuel (1016-1018), puis de Jean Vladistlav, son neveu (1016-1018), et par l'annexion de toute la Bulgarie à l'empire byzantin (1).

Au milieu de ces rivalités et de ces luttes d'extermination, que devenait le chef de l'Eglise bulgare? Il changeait de siège, aussi souvent que les tsars changeaient de résidence, se fixait d'abord à Preslav, capitale des Bulgares fondée par Omortag en 822 et retrouvée naguère près de Choumla, puis à Dristra, la Silistrie moderne, puis à Sraditza ou Sofia, puis à Viddin, puis à Mogléna, puis à Prespa, et enfin à Achrida (2). On voit donc combien est erronée l'opinion de ceux qui fixent le siège du premier patriarcat bulgare soit à Preslav, soit à Achrida. Preslav et Achrida ne sont que le premier et le dernier séjour de ce patriarcat nomade, ambulant, qui compte jusqu'à sept sièges différents, et encore en oubliant que saint Gorazd dirigea l'Eglise bulgare, sans avoir de siège fixe, et saint Clément comme évêque de Vélitza.

Les noms des archevêques ou des patriarches placés à la tête de cette Eglise ne sont pas tous également connus et surtout également sûrs. Le premier, qui fut envoyé par Ignace en 870 est cité sous cinq ou six noms différents; d'après un document bulgare fort ancien, il paraît s'être appelé Joseph (3). Après lui viendraient Georges, cité dans une lettre du pape Jean VIII à Boris (4), datée du 16 avril 878, et Agathon qui assiste au concile photien de 878 (5). Cependant Georges et Agathon ne portent que le titre d'évêque, et rien ne nous assure que le premier

(1) SCHLUMBERGER, *l'Epopée byzantine à la fin du* X*e siècle*. Paris, 1896, t. Ier, p. 585-673, 751-755.
(2) SCHLUMBERGER, *op. cit.*, t. II, p. 42-58.
(3) SCHLUMBERGER, *op. cit.*, t. II, p. 131-150.
(4) SCHLUMBERGER, *op. cit.*, t. II, p. 211-232.
(5) SCHLUMBERGER, *op. cit.*, t. II, p. 333-366.

(1) SCHLUMBERGER, *op. cit.*, t. II, p. 375-397.
(2) Nous tenons ces renseignements d'une *Notitia episcopatuum*, publiée par Du Cange, *Familiæ augustæ byzantinæ*, citée par Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 289-292, et rééditée par H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*. Leipzig, 1902, p. 6 sq; nous les tenons surtout d'une novelle de Basile II, celui-là même qui mit fin à ce patriarcat, novelle datée de mars 1020, et publiée par Gelzer dans la *Byzantinische Zeitschrift*. Leipzig, t. II (1893), p. 44 sq.
(3) GOLOUBINSKI, *Précis d'histoire des Eglises orthodoxes* (en russe). Moscou, 1871, p. 34, 256.
(4) MIGNE, *P. L.*, t. CXXVI, col. 758; JAFFÉ, n° 3130.
(5) GOLOUBINSKI, *op. cit.*, p. 35.

archevêque fût déjà mort à ce moment. Nous trouvons ensuite Léonce, Démétrius, Serge, Grégoire, dont les noms figurent dans un synodicon bulgare et qui sont placés à cette époque, mais d'une manière dubitative, par Goloubinski (1). N'oublions pas saint Gorazd et saint Clément, mort le 27 juillet 916, qui, tous les deux, exercèrent le pouvoir d'archevêque de Bulgarie sans en porter le titre. Enfin, nous abordons un terrain plus solide avec Damien, qui fut reconnu comme patriarche par Rome d'abord, ensuite par Constantinople. Chassé de Dristra, siège de son patriarcat, et déposé par l'empereur Tzimiscès en 972, lors de la prise de cette ville et de la conquête de la Bulgarie orientale, Damien se réfugia auprès de David, tsar de la Bulgarie achridéenne, et fut accueilli comme le chef véritable de l'Eglise bulgare. Ses successeurs furent Germain ou Gabriel, qui résida à Viddin et à Prespa; Philippe qui, le premier, se fixa à Achrida; David, qui dut assister à la ruine de sa patrie; Jean, enfin, qui, après la suppression du royaume bulgare occidental, fut confirmé dans sa charge par le basileus Basile II, mais avec le simple titre d'archevêque de Bulgarie (2).

Quant à l'étendue de la juridiction de ces archevêques et de ces patriarches, quant au nombre des sièges épiscopaux qui leur étaient soumis, nous les connaissons suffisamment, depuis qu'on a retrouvé dans un chrysobulle de Michel VIII Paléologue, daté de 1272, trois novelles jadis envoyées à Jean d'Achrida par Basile II, en vue de réorganiser l'Eglise bulgare et de lui assigner des limites précises (3). On y voit tout d'abord que, tout en le maintenant sur son siège d'Achrida, Basile II accordait à Jean la juridiction que lui et ses prédécesseurs avaient possédée sous le tsar bulgare Samuel (977-1014). Par suite de ce premier règlement, il reconnaissait à son archevêché seize évêchés suffragants, à savoir : Castoria, Glavinitza, Mogléna, Bitolia ou Monastir, Stroumnitza, Morovisd, Vélévouzda ou Kustendil, Sraditza ou Sofia, Nich, Vranitza, Belgrade, Thromos, Scopia ou Uskub, Prizdriana ou Prizrend, Lipainion ou Lipljan, enfin Servia (1). Cette première novelle est datée de 1018.

Le métropolitain Jean ne trouva pas le nombre de ces évêchés suffisant et il se mit à réclamer tous les diocèses qui avaient appartenu à ses prédécesseurs, au temps de la plus grande extension de l'empire bulgare, sous le tsar Pierre (927-968). L'empereur grec crut devoir condescendre à ses désirs et, par une seconde Novelle datée de mars 1020, il décréta que « le très saint archevêché de Bulgarie serait constitué dorénavant, comme aux jours du tsar Pierre, avec tous les évêchés suffragants qu'il comptait à cette époque ». En conséquence, aux seize évêchés déjà concédés, il en adjoignit douze autres, ceux de Dristra ou Silistrie, Viddin, Rhasos ou Rosa près de Novi-Bazar, Oraia, Tzernik, La Chimère, Driynopolis, peut-être Vella, Bothrotos, Janina, Cozila et Pétra, avec la juridiction sur les Valaques de Bulgarie et sur les Turcs du Vardar (2). Enfin la troisième ordonnance de Basile II, publiée un peu plus tard, concédait à l'archevêque d'Achrida l'évêché de Servia, déjà donné, mais que le métropolitain de Thessalonique se refusait à abandonner, et les évêchés de Stagoi et de Verria (3).

Cette série de pièces extrêmement inté-

(1) *Op. cit.*, p. 36.

(2) Schlumberger, *l'Epopée byzantine à la fin du xe siècle*, t. II, p. 418-432; *Zachariæ von Lingenthal, Beitraege zur Geschichte der bulgarischen Kirche*, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. VIII (1864), p. 9-11, 14-16.

(3) Un fragment de ce chrysobulle fut d'abord édité par Rhallis et Potlis, Σύνταγμα τῶν κανόνων, t. V, p. 266 sq., et reproduit par Zachariæ von Lingenthal dans son *Jus græco-romanum*, t. III, p. 319. Porphyre Ouspenskij retrouva au Sinaï le texte complet qui fut édité, d'après sa copie, par E. Goloubinski, *op. cit.*, p. 259-263, et réédité d'une manière vraiment critique par H. Gelzer dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. II (1893), p. 42-46.

(1) *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 42 sq., 48-55.

(2) *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 44-46, 55 sq.

(3) *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 46.

ressantes nous offre donc le tableau le plus complet que nous connaissions du premier patriarcat bulgare. Lors de sa reconstitution par Basile II sous forme d'archevêché autonome, vers l'année 1020, il comptait trente diocèses soumis au siège d'Achrida; il en comptait vingt-huit sous le tsar Pierre (927-969), seize sous le tsar Samuel (977-1014), et nous savons déjà par la *Vita S. Clementis* (1) que, sous le khan Boris (864-889), il en avait sept seulement.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

ORGANISATION DE L'ÉGLISE GRECQUE ORTHODOXE DE CONSTANTINOPLE

(*Fin* [1].)

V. LES MONASTÈRES.

Patriarcaux ou épiscopaux (2), tous les monastères sans exception sont sous la surveillance de l'évêque le plus rapproché.

Les couvents étant absolument séparés du monde, les moines qui, auparavant, exerçaient un ministère quelconque dans les villages voisins doivent abandonner ces relations; les chrétiens orthodoxes de ces localités seront fondus dans le bercail commun de l'évêché et dépendront de lui aussi directement que les fidèles des autres paroisses.

Divisés en trois classes, les monastères du premier groupe comprennent plus de vingt moines qui mènent la vie commune et chantent tous les jours la messe; ceux du deuxième comprennent plus de dix religieux qui gardent la vie commune et doivent, en dehors des offices, chanter la messe trois fois par semaine; enfin, ceux de la troisième classe renferment plus de cinq moines qui, soumis à la vie commune, ne chantent la messe que les samedis et les dimanches.

Quant aux couvents qui ne rentrent dans aucune de ces catégories, l'évêque du lieu peut les soumettre au règlement qui lui plaît, mais non au règlement des monastères paroissiaux qui n'ont qu'un higoumène.

A la tête des couvents abandonnés depuis plusieurs années, ni le patriarche ni l'ordinaire ne peuvent nommer d'higoumènes, ce serait un prétexte pour s'en approprier les revenus; mais, sur l'avis conforme du saint synode et du Conseil mixte, l'évêque du lieu ou du voisinage nommera une Commission qui répartira les revenus entre les établissements nationaux qui se trouvent dans la gêne. Dans le même but, le Phanar s'efforcera de retirer annuellement 10 % des recettes perçues par les monastères possesseurs de vastes propriétés, comme ceux de Moldavie et de Valachie.

Les couvents du mont Athos, qui forment une catégorie à part et sont autodespotes, ne peuvent rien changer à leur organisation générale et à leurs relations avec le Phanar. Affranchis de toutes les redevances particulières, ils fourniront annuellement au trésor patriarcal la somme de 4 000 florins autrichiens, soit 9 800 francs de notre monnaie.

Par des règlements spéciaux, les moines

(1) Voir *Echos d'Orient*, mars 1911, p. 110 à 116.

(2) Les higoumènes ou supérieurs des couvents sont nommés directement par le patriarche dans les premiers, par l'évêque ou le métropolite dans les seconds.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. CXXVI, n° 23, col. 1229.

fixent l'emploi de leur temps, le procédé à suivre pour l'élection et le remplacement des higoumènes, l'emploi des ressources et la vérification des comptes de ces divers établissements.

VI. Le clergé paroissial.

Laissant maintenant de côté les métropolites et les moines, il est intéressant de rechercher quelle est la situation qui est faite aux prêtres des paroisses.

Arrivé à l'âge prescrit par les règles canoniques, muni d'un certificat de bonne conduite signé des notables de son village, pourvu d'un diplôme de fin d'études qui lui est délivré à sa sortie d'une école ecclésiastique ou d'une école secondaire dite *hellénique*, à défaut de ce témoignage, pouvant subir des examens sur les sciences sacrées devant une Commission désignée à cet effet par le patriarche, le candidat à l'ordination, avant d'être promu aux ordres, doit attendre la vacance d'une paroisse et sa désignation à ce poste proposée par les notables et acceptée par le chef spirituel de la Grande Eglise.

Assez sommaire pour les candidats aux ordres inférieurs, l'examen que subissent les clercs avant leur ordination porte sur un programme plus étendu quand ils aspirent à la prêtrise et quand ils doivent encore exercer les fonctions délicates de confesseur. Ceci figure dans le programme; en réalité, sauf exception pour quelques prêtres des villes, le clergé paroissial marié — et c'est la presque totalité — est d'une ignorance navrante.

Pour assurer des revenus au clergé paroissial, le patriarche Joachim III a fondé une Caisse centrale dite *hiératique*, mise sous la garde constante de la Commission dite *ecclésiastique*.

Son but immédiat est de soutenir les prêtres et les diacres dans la nécessité; mais, indirectement, elle a pour but aussi d'améliorer la situation matérielle et morale du clergé en réunissant les fonds requis pour l'achat des livres pieux, la constitution des bibliothèques paroissiales, etc.

Il s'agit maintenant d'alimenter ce trésor central. Les ressources *régulières* destinées à l'approvisionner sont : *a*) les dépôts mensuels des prêtres et des diacres dans l'exercice de leurs fonctions, fixés d'après le rang de la paroisse dans les cadres patriarcaux; *b*) un droit perçu sur tout clerc nouvellement ordonné à son entrée dans une paroisse ou sur tout prêtre à son transfert dans une autre paroisse; *c*) les biens des prêtres et diacres de l'archevêché mourant sans héritiers; *d*) tous les apports supplémentaires que la Commission ecclésiastique et le patriarcat peuvent imaginer.

Les ressources extraordinaires sont : 1° les peines pécuniaires infligées aux prêtres et aux diacres coupables d'une faute quelconque; 2° les amendes que peut exiger le protosyncelle (grand vicaire) pour les patènes ou les objets sacrés du patriarcat que l'on emporte sans permission; 3° les cotisations extraordinaires des clercs et les dons des fidèles.

Voici quelles sont les redevances mensuelles du clergé paroissial au patriarcat. Les paroisses du Phanar et de Péra donnent 2 % de leurs revenus, soit, en général, le 3 % de la solde mensuelle des diacres. Les autres paroisses, à ce point de vue, sont divisées en trois classes : celles de première classe donnent 10 piastres par mois (1) pour les curés et 6 piastres par mois pour les confesseurs et les hebdomadiers; dans celles de deuxième classe, les curés donnent 6 piastres, les autres ecclésiastiques 4; dans celles de troisième classe, les chefs donnent 4 piastres, les confesseurs et les hebdomadiers 2.

Ces redevances sont obligatoires dans l'archevêché, et aucun ecclésiastique n'a le droit de s'en affranchir, sous peine d'être dénoncé par la Commission financière à la Commission ecclésiastique chargée de le poursuivre.

La Caisse centrale qui reçoit tous ces revenus a deux clés : la première est aux

(1) On sait que la piastre turque vaut un peu plus de 0 fr. 20 de notre monnaie.

mains du *protosyncelle* (grand vicaire); la seconde aux mains du trésorier perpétuel.

VII. La Commission financière.

Présidée par le protosyncelle, composée d'un vice-président, du grand archidiacre, de trois autres ecclésiastiques, dont un diacre à la fois secrétaire et comptable, et de trois autres membres laïques choisis parmi les notables de la nation, cette Commission élit son personnel dans la première semaine de septembre et s'occupe de la perception des ressources de la Caisse centrale. Quand elle prête dans les graves nécessités, elle ne livre jamais plus de la moitié des revenus mensuels encaissés. Avec l'autre moitié et avec les rapports irréguliers, elle constitue peu à peu un capital de réserve; chaque fois que l'encaisse dépasse 10 livres turques (environ 230 francs de notre monnaie), on la verse dans une caisse spéciale destinée à recevoir tous les dépôts similaires.

Il appartient à cette Commission de faire un rapport annuel sur les clercs qui ont besoin de secours pécuniaires, d'augmenter les revenus du trésor, de tenir à jour les livres de compte, de réunir ses membres deux fois la semaine ou plus souvent, si c'est nécessaire, chez le protosyncelle, pour prendre des décisions à la pluralité des voix, et de soumettre tous ses projets, pour les faire valider, à la Commission ecclésiastique. A la fin de chaque année, en août, elle remettra tous les comptes de l'année à cette dernière Commission qui en consignera les résultats dans un registre spécial.

VIII. La Commission ecclésiastique.

Composée d'ecclésiastiques, cette assemblée veille à l'observation des règles liturgiques, à la bonne tenue des églises et des chapelles, à la propreté des vases et des linges sacrés; elle surveille la conduite des clercs et inflige aux délinquants des peines spirituelles et des amendes en argent, examine les différends survenus entre ecclésiastiques, choisit pour les attacher au patriarcat les plus vertueux et les plus instruits des prêtres et des moines, nomme, dépose et transfère les diacres, les hebdomadiers et les confesseurs.

C'est à elle qu'il appartient de faire passer des examens aux candidats à l'ordination et, quand les prêtres viennent d'un autre diocèse, d'examiner leurs papiers d'ordination et de leur délivrer un certificat, de faire passer tous les six mois un examen aux futurs confesseurs, de surveiller les prédicateurs et de faire un rapport au patriarche sur la conduite des prêtres ou des moines venus à Constantinople pour n'importe quelle raison des autres diocèses.

A elle aussi d'accueillir et d'examiner les néophytes convertis à l'orthodoxie, de revoir les livres de liturgie et de piété (1), d'accepter ou de rejeter les manuscrits d'auteurs soumis à l'examen du Phanar, et dans le cas où les ouvrages sont agréés, d'exiger de l'auteur un exemplaire du livre imprimé à ses frais et portant le sceau de la Commission à toutes les pages, de prévenir les fidèles des erreurs contenues dans les livres imprimés sans sa permission et enfin de distribuer, selon la volonté des éditeurs, les ouvrages envoyés au patriarcat.

Du reste, l'auteur d'un livre examiné a des obligations vis-à-vis de la Commission; il doit en céder un exemplaire à chacun de ses membres, un exemplaire au bibliothécaire de l'Ecole théologique de Halki, un exemplaire au bibliothécaire de la grande école de la nation et un autre à celui de la bibliothèque patriarcale.

IX. — Statistique et conclusions.

La statistique suivante, faite à la fin de l'année 1906, met en regard, avec l'indication du siège du diocèse, le nombre d'églises, de monastères, de sanctuaires et de prêtres qui se trouvent dans les diocèses relevant du patriarcat œcuménique de Constantinople.

(1) Les livres de théologie proprement dite sont examinés par une Commission spéciale.

MÉTROPOLES	RÉSIDENCES	ÉGLISES	MONASTÈRES	SANCTUAIRES (Haghiasmata.)	PRÊTRES
1. Constantinople.					
2. Césarée.	Césarée.	60	2	4	45
3. Éphèse.	Manissa.	—	—	—	—
4. Héraclée.	Rodosto.	—	—	—	—
5. Cyzique.	Artaki.	—	—	—	—
6. Nicomédie.	Ismidt.	76	—	27	73
7. Nicée.	Ghemlek.	25	2	20	40
8. Chalcédoine.	Kadi-Keuï.	—	—	—	—
9. Dercos.	Thérapia.	44	—	60	46
10. Thessalonique.	Salonique.	—	2	—	—
11. Andrinople.	Andrinople.	68	—	—	101
12. Amasée.	Samsoun.	250	—	5	280 à 300
13. Janina.	Janina.	228	1	—	142
14. Brousse.	Brousse.	25	2	—	29
15. Monastir.	Monastir.	80	—	5	93
16. Néocésarée.	Ordou.	—	—	—	—
17. Iconium.	Nigdé.	—	—	—	—
18. Berrhœa.	Véria.	46	1	—	47
19. Pisidie.	Isbarta.	13	1	1	8
20. Crète.	Candie.	—	15	—	—
21. Trébizonde.	Trébizonde.	78	3	13	102
22. Nicopolis.	Prévésa.	100	—	—	100
23. Philippopoli.	Plovdif.	27	—	—	63
24. Rhodes.	Métropolis.	7	1	—	112
25. Serrès.	Serrès	70	1	8	80
26. Drama.	Drama.	—	1	—	—
27. Smyrne.	Smyrne.	—	—	—	—
28. Mytilène.	Metelin.	—	—	—	—
29. Didymoteikhos.	Dimotika.	55	—	4	96
30. Ancyre.	Angora.	7	—	—	10
31. Philadelphie.	Alachéhir.	17	—	—	19
32. Melénik.	Melnik.	—	—	—	—
33. Ainos.	Dédé-Agatch.	19	2	1	21
34. Méthymna.	Achironi.	36	1	2	41
35. Korytza.	Korytza.	184	—	—	102
36. Mesembria.	Missivri.	—	1	—	—
37. Samos.	Vathy.	76	7	—	119
38. Bizya.	Vizia.	25	—	21	43
39. Anchialos.	Anchialos.	—	1	—	—
40. Varna.	Varna.	11	—	—	13
41. Maronia.	Ghumuldjina.	—	—	—	—
42. Selybria.	Silivri.	—	—	—	—
43. Sozoagathopolis.	Sozopolis.	9	—	—	10
44. Xanthé.	Iskidjé.	—	—	—	—
45. Ganos et Chora.	Chora.	—	—	—	—
46. Chio.	Castro.	—	3	—	—
47. Lemnos.	Lemnos.	—	—	—	—
48. Imbros.	Castro.	8	—	—	15
49. Dyrrachium.	Durazzo.	—	—	—	—
50. Scopia.	Uskub.	—	—	—	—
51. Castoria.	Castoria.	482	—	—	192
52. Rascoprisrena.	Prizrend.	90	—	5	141
53. Bodéna.	Vodéna.	65	—	12	72
54. Belgrade.	Bératun.	103	—	—	—
55. Strumnitza.	Stroumitza.	18	—	1	17
56. Grévena.	Grévéna.	109	1	—	98
57. Sisanios.	Siatista.	—	—	—	—

MÉTROPOLES	RÉSIDENCES	ÉGLISES	MONASTÈRES	SANCTUAIRES (Haghiasmata.)	PRÊTRES
58. Mogléna.	Florina.	26	—	32	30
59. Presba.	Ochrida.	46	10	8	45
60. Debra.	Dibrai.	—	—	—	—
61. Cassandria.	Polygyro.	132	—	18	74
62. Chaldia.	Gumuch-Hané.	—	1	—	—
63. Elasson.	Elasson.	66	2	2	82
64. Proconèse.	Marmara.	22	—	21	28
65. Dryïnoupolis.	Argyrocastro.	170	4	—	156
66. Cos.	Istan-Keuï.	16	—	—	20
67. Lititza.	Orta-Keuï.	20	—	—	24
68. Carpathos.	Carpathos.	—	1	—	—
69. Serbia.	Servia.	84	1	2	66
70. Névrokop.	Névrokop.	5	—	—	5
71. Léros et Calymnos.	Léros.	70	—	—	39
72. Colonia.	Kara-Hissar-Charki.	—	1	—	—
73. Eleuthéropolis.	Pravichta.	—	—	—	—
74. Paramythia.	Paramythia.	580	2	—	102
75. Bella.	Vella.	—	2	—	—
76. Hélioupolis.	Aïdin.	41	—	—	55
77. Callioupolis.	Gallipoli.	30	—	10	40
78. Rhodopolis.	Livéria.	—	—	—	—
79. Kréné.	Tchesmé.	41	—	—	70
80. Quarante-Églises.	Kir-Kilissé.	—	—	—	—
81. Tyroloé.	Tchorlou.	—	—	—	—

Au total, cela nous fait, pour les diocèses dont nous possédons les statistiques complètes, 72 monastères patriarcaux (1) dont les higoumènes sont nommés directement par le patriarche, 3 807 églises, 282 *haghiasmata* ou fontaines sacrées (2) et une population de 3 107 prêtres. Les éléments de la statistique précédente nous permettent d'établir les quatre points suivants :

1° *Il n'y a pas proportion entre l'importance des diocèses et le nombre des monastères patriarcaux qui y sont entretenus.* Ainsi, on compte 15 monastères dans l'île de Crète, 7 dans celle de Samos, 6 dans les îles des Princes, 4 dans le diocèse de Dryinoupolis, alors qu'on n'en trouve que 2 dans celui de Césarée, 1 dans celui de Janina, 1 dans celui de Drama et 1 dans celui d'Anchialos. Notons aussi que, sur 81 diocèses, 27 seulement ont des monastères patriarcaux et qu'à ce nombre il faut ajouter les trois qui se trouvent dans l'évêché de Kitros et celui de l'île de Patmos.

2° *Il n'y a pas toujours proportion entre le nombre des églises des divers diocèses et le nombre des prêtres qui les desservent.*

En effet, le nombre *minimum* des églises est dans les diocèses de Névrocop, d'Imbros, de Sozoagathopolis, de Rhodes et de Léros et Calymnos, respectivement de 5, 8, 9, 7 et 7; d'autre part, le nombre *maximum* des églises est, dans les diocèses d'Amasée, de Janina, de Castoria, de Paramythia et de Koritza, respectivement de 250, 228, 482, 580 et 184. Or, si, à Névrocop et à Sozoagathopolis, au *minimum* de 5 et de 9 églises correspond

(1) On les appelle stavropégiaques, parce que le patriarche œcuménique en prend en quelque sorte possession en enfonçant une croix dans le sol à la pose de la première pierre (σταυρὸν πήγνυμι = j'enfonce une croix); les autres sont ἐνοριακαὶ = paroissiaux.

(2) L'haghiasma (τὸ ἁγίασμα) est une fontaine très fréquentée, dont l'eau est censée avoir des vertus curatives et près de laquelle la piété populaire entretient une veilleuse bien abritée.

le *minimum* de 5 et de 10 prêtres, par contre, à Léros et à Calymnos, il y a 39 prêtres pour 7 églises. De même, si, au *maximum* de 250 églises, correspond à Amasée le chiffre *maximum* de 280 prêtres, par contre, il y a dans les diocèses de Castoria et de Paramythia respectivement 192 et 102 prêtres pour 482 et 580 églises. Ces exemples qu'on pourrait multiplier accusent une réelle disproportion.

3° *Il n'y a pas toujours proportion entre le chiffre des émoluments des divers métropolites et le nombre des églises et des prêtres des diocèses* (1).

Ainsi les titulaires d'Amasée, de Janina, de Castoria, de Rhodes, de Dercos reçoivent respectivement: 83 000, 89 500, 52 000, 52 500 et 82 500 piastres. En divisant successivement chacun de ces nombres par le nombre des églises et le nombre des prêtres de l'éparchie, nous avons les rapports suivants: Amasée a 83 000 piastres pour 280 églises et 300 prêtres, Janina 89 500 piastres pour 228 églises et 142 prêtres, Castoria 52 000 piastres pour 482 églises et 192 prêtres, Rhodes 52 500 piastres pour 7 églises et 112 prêtres, Dercos 82 500 piastres pour 44 églises et 46 prêtres. Qui ne voit l'anomalie? Dans l'ordre décroissant du nombre des églises, nous avons Castoria, Amasée, Janina, Dercos, Rhodes; dans l'ordre décroissant du nombre des prêtres, nous obtenons: Amasée, Castoria, Janina, Rhodes, Dercos; enfin, dans l'ordre décroissant du montant des rétributions des évêques, nous avons: Janina, Amasée, Dercos, Rhodes, Castoria. Le métropolite de Dercos, plus rapproché du Phanar, semble plus favorisé au point de vue financier.

4° Les *baghiasmata sont très diversement répartis:* des métropoles peu importantes, comme Gallipoli, Vodéna et Proconèse, en ont jusqu'à 10, 12 et 21, tandis que d'autres, de plus d'étendue, comme celles de Césarée et de Monastir, n'en ont que 4 et 5, et que celles d'Andrinople et de Janina n'en ont aucun.

A ces anomalies que font ressortir les rapprochements des chiffres, qu'on ajoute une série d'irrégularités: le patriarche maintenant au saint synode les conseillers qui, leur stage fini, devraient rentrer dans leurs diocèses (1); le saint synode s'arrogeant un jour le pouvoir de déplacer sans raison un métropolite malgré la volonté de ce dernier; les conseillers de la Corne d'Or réclamant l'héritage intégral d'un ancien moine de Chio, expulsé de son monastère, qui, d'ailleurs, laisse des héritiers naturels; les membres du Conseil mixte souvent en conflit avec les synodiques pour les limites de leurs attributions respectives, très fréquemment, des métropolites sans mission intriguant dans la capitale auprès du Phanar: autant de dérogations aux prescriptions canoniques qui montrent, par leur retour périodique, que tout n'est pas harmonieusement concerté dans cette Eglise sans hiérarchie sérieusement constituée, corps d'une puissante ossature, mais qui, en réalité, n'a pas de tête.

E. MONTMASSON.

(1) On sait que les églises des diocèses et, conséquemment, les fidèles sont chargés de fournir aux évêques des appointements suffisants. D'où cette relation toute naturelle: plus le diocèse a d'églises et de prêtres, plus les émoluments du métropolite peuvent être développés.

(1) Par exemple, les métropolites de Cyzique et de Nicomédie, grands soutiens de Joachim III, devaient rentrer dans leurs diocèses en 1909; le patriarche les a gardés au Phanar malgré les protestations.

LE DIVORCE D'APRÈS L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE

Nous étonnerions plus d'un lecteur d'Occident ou d'Orient si nous lui disions que la plupart des manuels ou dictionnaires de théologie ou de droit ecclésiastique qu'il a sous la main ne donnent pas un exposé assez exact de cette fameuse question, l'une des plus importantes parmi celles qui divisent les deux Grandes Eglises. Les auteurs se contentent ordinairement d'affirmer, d'une part, que l'Eglise orthodoxe admet le divorce à *vinculo* et que l'Eglise catholique le condamne; de l'autre, que le nœud du litige entre orthodoxes et catholiques au sujet du divorce consiste à savoir si, d'après l'Evangile et la tradition, l'adultère est ou n'est pas un motif légitime de divorce (1).

Or, que cet exposé ne soit pas assez exact, c'est ce que nous nous proposons de montrer rapidement dans le présent travail que nous diviserons en deux parties. Dans la première, nous signalerons l'accord et la divergence entre les deux Eglises touchant la doctrine du divorce à *vinculo* et les motifs qui la justifient; dans la seconde, nous rappellerons ce que l'Eglise orthodoxe enseigne au sujet de ce divorce (2).

I. Accord et divergence entre les deux Eglises touchant la doctrine du divorce a vinculo.

Bien que l'Eglise romaine ne pense pas pouvoir accorder le divorce à *vinculo*, s'il s'agit du mariage consommé des chrétiens, elle se croit pourtant autorisée, en raison d'une épikie légitime que la tradition ne contredit pas, à considérer (1) comme dissous à *vinculo*, en vertu du droit divin positif, implicite, le mariage non encore consommé des époux qui émettent la profession solennelle de religion (2). C'est encore en raison de la même épikie, et cette fois en vertu du droit simplement ecclésiastique, qu'elle estime avoir reçu du Christ le privilège d'octroyer pour une raison grave et juste (2) la dispense du mariage conclu et non consommé.

Jusqu'ici les deux Eglises sont d'accord (3); elles s'accordent aussi, en partie du moins, pour accepter les clauses du droit romain qui autorisait le divorce à *vinculo par consentement mutuel* ou tout autre *motif grave* (4). Chose curieuse et

(1) Les auteurs orthodoxes eux-mêmes favorisent cette manière inexacte de parler. Tels, par exemple, Métrophane Critopoulos dans sa *Confession de foi*, p. 149 (Kimmel, *Libri symbolici ecclesiæ orientalis*, Iéna 1843; Gass, *Symbolik des griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 290-291); Androutsos, Δογματικὴ ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 400; Δοκίμιον συμβολικῆς, Athènes, 1901, p. 333; Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athènes, 1898, p. 540. Dans sa Συμβολική, M. Androutsos, après avoir dit sans restriction que l'Eglise d'Occident n'admet pas le divorce à *vinculo*, ajoute qu'elle autorise le divorce temporaire à *thoro et mensa* et ne prononce le divorce à *vinculo* qu'au cas de nullité, surtout en faveur des têtes couronnées. Ces méprises regrettables dénotent chez l'auteur une connaissance insuffisante du droit occidental concernant le mariage.

(2) Nous ne dirons rien du divorce à *thoro et habitatione* (*vel mensa*). Ce divorce est temporaire chez les orthodoxes (trois, six, neuf mois ou plus), et n'est que le prélude du divorce à *vinculo*. Theotokas, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Constantinople, 1897, p. 284 en note; Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenlaendischen Kirche*, p. 640, note 2; Sakellaropoulos, *op. cit.*, p. 550.

(1) L'Eglise, en ce cas, n'accorde pas, mais constate la dispense accordée par le droit divin.

(2) Le mariage même consommé des païens convertis qui, *servatis servandis*, usent du privilège de *la foi* promulgué par saint Paul, est assimilé au mariage *ratum et non consummatum* des fidèles nés de parents chrétiens ou mariés après leur baptême.

(3) Nous allons voir en effet que pour les orthodoxes le motif du divorce à *vinculo* du mariage consommé ou seulement conclu est toute raison *grave et juste*.

(4) La première clause n'est conservée par les deux Eglises que pour l'entrée en religion. Quant à la seconde, l'Orient et l'Occident chrétiens s'entendent pour la maintenir en ce qui concerne le mariage

digne de remarque, c'est qu'au sujet de la seconde clause du droit romain, les motifs du divorce à *vinculo* du mariage non consommé sont en droit et en fait, dans l'ensemble, les mêmes dans le droit catholique que les motifs signalés par le droit orthodoxe pour le divorce consommé ou non (1). L'accord peut aller même plus loin, car l'une et l'autre Eglise sont autorisées à concéder le divorce à *vinculo* du mariage consommé, lorsque les conjoints l'ont consommé dans l'infidélité. Des auteurs appelés *magni nominis* par Benoît XIV attribuent ce droit à l'Eglise. L'opinion de ces docteurs, qui a pour elle l'autorité de Grégoire XIII et d'Urbain VIII et qui cadre fort bien avec la loi canonique de l'Eglise orthodoxe concernant le motif général du divorce à *vinculo,* est assez sérieuse pour constituer un principe sûr de jurisprudence ecclésiastique (1).

Les deux concessions à la doctrine du divorce à *vinculo* que nous venons de signaler sont cependant les seules que l'Eglise catholique ne juge pas incompatibles avec l'enseignement du Christ. La première ne lui est pas opposée, puisque le contrat du mariage n'étant encore que le *jus ad rem*, c'est-à-dire à l'union des corps par l'acte de la génération, sa résiliation ne nuit pas au bien essentiel et primordial de l'institution matrimoniale. Quant au divorce du mariage consommé dans l'infidélité, il a pour objet un mariage achevé en dehors de la loi nouvelle et pouvant dès lors bénéficier de la tolérance accordée aux époux sous la loi ancienne. En allant plus avant dans la voie de la concession, l'Eglise grecque et les autres Eglises orientales, loin de réformer la législation romaine, comme le prétend Mgr Milasch (2), ont, au contraire, fait une entorse à la loi évangélique en faveur de cette législation.

Quoi qu'il en soit, les lignes qui précèdent nous donnent le droit de dire que, s'il y a désaccord entre orthodoxes et catholiques au sujet de la concession du divorce à *vinculo*, il existe néanmoins entre eux, sur plusieurs points importants, un accord frappant sur lequel théologiens et canonistes n'attirent généralement pas l'attention.

II. Ce que l'Église grecque enseigne au sujet des motifs du divorce a vinculo.

La lecture des ouvrages canoniques ou théologiques des Latins et des Grecs

conclu et non consommé et peuvent s'entendre également s'il s'agit du divorce à *vinculo* du mariage consommé dans l'infidélité.

(1) Dès là, en effet, que, sans tenir compte des enfants dans l'appréciation des motifs, le motif général de la raison *grave et juste* justifiant le divorce à *vinculo* du mariage quel qu'il soit, consommé ou non, est admis, ce qui est le cas pour l'Eglise séparée, comme la seconde partie de notre article l'établira en peu de mots, les motifs particuliers de l'Eglise orthodoxe pour les deux divorces à *vinculo* seront les mêmes que ceux de l'Eglise catholique concernant le divorce à *vinculo* du mariage *ratum et non consummatum,* sauf le cas d'appréciation pratique parfois différent. En fait, ni les documents officiels ni les ouvrages canoniques de l'Eglise grecque ne traitent expressément la question spéciale des motifs du divorce à *vinculo* du mariage non consommé, très probablement parce que la chose est jugée inutile ou que sans doute, si l'on excepte le cas d'impuissance probable, pareils cas doivent être excessivement rares, sinon inexistants dans l'Eglise orientale. Mais si la question était posée, vu que l'appréciation des motifs de l'un et l'autre divorce est la même, la réponse assimilerait sûrement l'ensemble des motifs des deux divorces.

Notre droit ecclésiastique ne détermine *en détail* ni la nature ni le nombre des motifs légitimes du divorce à *vinculo* qu'il autorise, ce qui explique le dissentiment des théologiens et des canonistes, quand ils donnent des exemples de ce divorce. Toutefois, l'énumération de plusieurs de ces cas suffit à convaincre de l'identité générale des motifs du divorce à *vinculo* dans les deux droits. Ainsi les motifs les plus communément allégués par nos auteurs sont : l'impuissance sérieusement probable, le scandale, la stérilité très probable, la différence de condition, une maladie contagieuse, des froissements persistants, une haine irréductible, un danger grave pour la vie de l'un des conjoints, l'adultère, l'apostasie, l'hérésie, etc. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. II, n° 703, fait observer que les *Acta sanctæ Sedis* et le traité *De impedimentis matrimonii* de Feije contiennent de nombreux cas (*permulta exempla*) de divorce du mariage non consommé concédé sous les pontificats de Pie IX et de Léon XIII, pour l'un ou l'autre de ces motifs ou un motif analogue.

(1) Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* Prati, 1892-1894, t. VI, p. 336-347.

(2) C'est-à-dire en admettant qu'une raison *grave et juste* peut légitimer aussi bien le divorce

laisse ordinairement l'impression que, aux yeux de l'Eglise séparée, l'adultère est le motif unique ou fondamental du divorce à *vinculo* du mariage consommé (ou non) des chrétiens. Que l'adultère ait été le motif occasionnel et comme le point de départ de la concession du divorce en question, nous l'accordons volontiers. Mais une fois ce motif reconnu comme légitime, les empereurs (1) et l'Eglise d'Orient eurent vite fait d'interpréter l'Evangile et de déclarer que, par analogie, tout acte aussi grave que l'adultère est un motif suffisant de divorce, d'où il résulte que, dans le texte de saint Matthieu (2), l'adultère est allégué, non comme motif exclusif, mais comme exemple, et que, au fond, le principe sur lequel l'Eglise grecque s'appuie pour prononcer le divorce est ce principe mis en avant par l'Eglise romaine pour dissoudre le mariage simplement conclu : Le lien du mariage peut être rompu pour toute raison *grave et juste* (3). Ce principe est formellement admis par les canonistes grecs depuis Justinien (4).

Selon ce principe, des motifs plus ou moins nombreux peuvent être proposés à titre d'exemples, mais aucune liste de ces motifs n'est exhaustive, aucun principe n'étant épuisé par les applications, si nombreuses soient-elles, que l'on en déduit (1).

Il n'est donc nullement surprenant que les auteurs orthodoxes ou autres qui traitent la question ne s'accordent pas au sujet de l'énumération des causes légitimes de divorce à *vinculo* (2). L'énumération la plus complète que l'on puisse en donner comprend les cas que voici : 1° L'adultère; 2° l'attentat à la vie du conjoint; 3° l'avortement volontaire; 4° la sodomie; 5° l'accusation fausse d'adultère; 6° l'apostasie; 7° l'hérésie; 8° le

---

du mariage consommé que celui du mariage *ratum et non consommatum*.

(1) Principalement : JUSTINIEN, novelle 117, *Corpus juris civilis*, édit. Lud. Beck. Leipzig, 1837, t. II, cap. VIII, IX, X, XI, XII, p. 232-235; BASILE Ier, *Basilicorum libri* LX, t. III, l. XXVIII, n° I, III, IV. Leipzig, 1843; LÉON LE SAGE, novelle 20. (HARMENOPOULOS, *Hexabiblos*, ed. Heimbach, Leipzig, 1851, p. 577-580.)

(2) XIX, 9 et V, 32.

(3) Κατὰ αἰτίαν εὔλογον. Cette expression est celle du droit et des canonistes grecs.

(4) ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Vienne, 1864, p. 119. Pour s'en assurer, il suffit de consulter, outre les *nomocanons* qui répètent les lois impériales, BALSAMON, RHALLI et POTLI, dans Σύντάγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1854, t. II, p. 8; t. IV, p. 123; ZONARAS, *ibid.*, t. II, p. 506; BLASTARÈS, *ibid.*, t. VI. p. 175-179; THEOTOKAS, *op. cit.*, p. 249-290, *passim*; MILASCH, *op. cit.*, p. 506; SAKELLAROPOULOS, *op. cit.*, p. 539-540; CHRISTODOULOU, Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Constantinople, 1896, p. 444, etc.

A noter ici que, sans doute, il est tenu compte du sort à faire aux enfants après le divorce, mais on ne voit nulle part que cette préoccupation entre en ligne de compte chez les canonistes ou les théologiens grecs dans leur appréciation des motifs du divorce du mariage consommé. Cette observation a son importance : il ne pourrait être question en effet de voir une différence entre les motifs du divorce de l'un et de l'autre mariage que si cette préoccupation existait en fait.

(1) A l'exemple de Justinien et de Basile Ier, Balsamon, Zonaras, Aristène, les nomocanons grecs et la *Kormtchaïa* slave affirment que le mariage ne peut être dissous que pour les motifs suivants : 1° Un crime qui mérite la mort; 2° un fait équivalent à la mort naturelle; 3° l'adultère ou le soupçon d'adultère; 4° le défaut d'une condition essentielle du mariage; 5° l'entrée en religion; 6° l'attentat à la vie du conjoint; 7° la tentation d'adultère provenant du mari; 8° l'accusation fausse d'adultère; 9° l'impuissance; 10° la captivité. Mais ces canonistes supposent et les canonistes modernes admettent formellement, à la suite de Léon le Sage, HARMENOPOULOS, *op. cit.*, *ibid.*, que d'autres motifs sont assimilables à l'un ou à l'autre des motifs indiqués. MILASCH, *op. cit.*, p. 629, réduit même tous les motifs à la mort (naturelle, morale, religieuse), ce qui revient en somme à légitimer le principe énoncé plus haut que tout motif grave permet à l'Eglise de prononcer la dissolution du lien matrimonial.

(2) Pour SAKELLAROPOULOS, *op. cit.*, p. 540-548, les motifs de divorce sont au nombre de neuf. VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, p. 940-942, en énumère quatorze. CHRISTODOULOU, *op. cit.*, p. 444-446, en compte douze. Selon ZHISHMAN, *op. cit.*, p. 119, ces motifs atteignent le même nombre. Enfin, THEOTOKAS, *op. cit.*, p. 249-280, dresse une liste de quinze motifs de divorce. Les codes religieux ou statuts nomocaniques des divers Etats orthodoxes ne s'entendent pas davantage sur le nombre des causes du divorce à *vinculo*. Ainsi le code hellénique en admet neuf et le code russe n'en reconnaît actuellement que six. (Voir pour la Grèce l'ouvrage de Sakellaropoulos, *ibid.*, et pour la Russie dans la *Revue Augustinienne*, l'article intitulé : *La vie chrétienne en Russie. Mariage mixte et divorce*, d'E. EVRARD, t. VI, p. 379-383.)

schisme de l'un des époux, s'il prête à scandale; 9° l'acte de tenir son enfant sur les fonts baptismaux; 10° l'acceptation de l'épiscopat; 11° l'entrée en religion; 12° le crime de haute trahison; 13° la disparition moralement certaine de l'un des conjoints; 14° le délaissement coupable d'un époux par l'autre; 15° l'impuissance; 16° la folie; 17° la lèpre ou toute autre maladie contagieuse; 18° la captivité; 19° la condamnation à la prison perpétuelle ou de longue durée; 20° la condamnation à une peine infamante; 21° l'antipathie irréductible (1); 22° la défloration de la femme antérieure au mariage.

Cette courte étude nous suggère naturellement la réflexion qu'avant d'entreprendre la critique ou même simplement l'énoncé de la doctrine d'une Eglise, grande ou petite, les écrivains feraient bien, pour éviter les méprises, de consulter et d'étudier mûrement les auteurs compétents qui ont exposé cette doctrine.

A. CATOIRE.

Constantinople.

(1) Voir *Echos d'Orient*, nov. 1910, p. 351-355, janv. 1911, p. 20-24.

(1) MILASCH, *op. cit.*, p. 638, n. 19, et *Unerwindliche Abneigung als Ehetrennungsgrund.* Vienne, 1905, *passim*, proteste contre le code austro-hongrois qui impose le divorce aux orthodoxes pour ce motif. Il avoue toutefois qu'une décision synodale du patriarcat de Constantinople (1315) et l'usage actuel du patriarcat de Carlowitz peuvent servir de prétexte à cette jurisprudence. Il aurait pu ajouter que de nos jours encore le patriarcat de Constantinople accepte ce motif, bien que, d'après Théotokas, *op. cit.*, p. 256, en note, le nomocanon ne contienne pas de principe explicite qui justifie l'acceptation de cette cause de divorce.

STATUTS DE L'EXARCHAT BULGARE

(*Suite* [1].)

SECONDE PARTIE

JURIDICTION ADMINISTRATIVE ET JUDICIAIRE DES AUTORITÉS ECCLÉSIASTIQUES

CHAPITRE PREMIER

JURIDICTION DU SAINT SYNODE

ART. 100. — En sa qualité d'autorité spirituelle souveraine dans le territoire de l'exarchat, le saint synode veille aux points suivants :

1° Que la doctrine de la sainte Eglise orthodoxe conserve sa pureté et son intégrité;

2° Que les rubriques de la sainte Eglise orthodoxe touchant la célébration de l'office divin soient suivies exactement;

3° Que les évêques et tous les ministres de l'Eglise s'acquittent fidèlement de leurs obligations;

4° Que l'on prêche au peuple la parole de Dieu sans récriminer contre l'organisation et les lois de l'Etat;

5° Que tous les clercs montrent la soumission et la docilité voulues envers leur supérieur, et que celui-ci les traite avec bienveillance;

6° Que l'on fasse les efforts nécessaires pour construire des églises et des chapelles là où il en est besoin;

7° Que l'on observe la décence dans les églises et que l'on y garde le bon ordre;

8° Que dans toutes les églises et tous les monastères les ornements sacerdotaux aient une coupe uniforme;

9° Il doit veiller à la prospérité matérielle et spirituelle des monastères et donner dans ce but les ordres qu'il juge nécessaires;

10° Il a le droit d'imprimer les livres liturgiques en profitant, au besoin, de l'al-

location accordée par le ministère des Cultes;

11° D'examiner préalablement et d'approuver les ouvrages d'instruction religieuse et, en général, les ouvrages de théologie en usage dans les écoles orthodoxes;

12° De recevoir des biens meubles et immeubles laissés à l'Eglise, soit par don, soit par testament;

13° De demander au clergé et aux moines des subsides pour pouvoir faire imprimer et répandre parmi le clergé et les fidèles des publications et des livres d'instruction religieuse et morale, pour soutenir des boursiers dans les Séminaires, pour contribuer au développement et au perfectionnement de la musique religieuse;

14° Il prendra les mesures nécessaires pour faire échouer les efforts des propagandistes hétérodoxes contre l'Eglise orthodoxe; en cas de nécessité, il demandera au pouvoir civil la cessation du mal.

15° Il nommera les candidats à l'épiscopat et les protosyncelles auprès des métropolites;

16° Il distribuera aux prêtres qui le méritent les offices et les distinctions ecclésiastiques, soit directement, soit sur la recommandation de l'autorité diocésaine compétente;

17° Il prendra des dispositions pour que le clergé, soit séculier, soit régulier, soit vêtu d'une manière uniforme, modeste et digne;

18° Il prendra soin que les prêtres et les moines n'errent pas sans travail et qu'ils ne se livrent pas à des métiers interdits par les canons ecclésiastiques;

19° Il a le devoir de susciter de lui-même ou par les autorités diocésaines des poursuites contre les coupables devant les tribunaux ecclésiastiques;

20° Il examine et tranche en dernier ressort les plaintes qu'on lui adresse directement ou par voie d'appel dans les procès d'ordre spirituel et s'il s'agit de divorce;

Remarque. — *Quand le saint synode trouve qu'un acte d'appel n'est pas suffisamment instruit, il demande les renseignements complémentaires au Conseil du diocèse compétent qui, en pareil cas, se borne à fournir les renseignements demandés sans se mêler désormais de donner une solution au procès.*

21° Il nomme et renvoie les employés et les domestiques de sa chancellerie.

Art. 101. — Les Séminaires du pays se trouvent sous la direction du saint synode; chacun possède un pensionnat. Leur nombre ainsi que celui des pensionnaires et le lieu où s'ouvriront ces Séminaires seront fixés d'accord avec le ministère des Cultes et par un règlement spécial.

Le saint synode arrête le programme et le règlement de ces Séminaires; il nomme et renvoie les recteurs, les professeurs et les surveillants.

L'entretien des Séminaires et de leurs pensionnats est fait au moyen de sommes délivrées par le ministère des Cultes quand elles sont réclamées et justifiées par qui de droit.

Art. 102. — Les professeurs d'instruction religieuse sont nommés dans toutes les autres institutions par le ministère de l'Instruction publique, d'accord avec le saint synode.

Art. 103. — Le saint synode a le droit d'exécuter tout ce qui a été prévu pour lui dans le présent règlement et, en outre, dans diverses nécessités et occasions, de prendre et d'appliquer des décisions analogues en matière d'administration ecclésiastique.

Art. 104. — Pour tous les points énumérés dans le chapitre précédent, l'exarque ou son remplaçant ne peut rien décider et rien appliquer sans l'avis des membres du saint synode, et *vice versa* ces derniers ne peuvent rien sans l'avis de l'exarque ou de son remplaçant. Sous ces conditions, le pouvoir exécutif appartient toujours à l'exarque ou à son remplaçant.

CHAPITRE II

SÉANCES DU SAINT SYNODE

Art. 105. — Les séances du saint synode sont régulières quand elles ont lieu sous la présidence de l'exarque ou de son représentant, en présence au moins de deux membres.

Art. 106. — Les décisions du saint synode sont prises à l'unanimité ou à la pluralité des voix. Au cas où les votes se balanceraient, l'avis pour lequel le président a donné sa voix prédomine.

Art. 107. — Dans les séances du saint synode, les membres se placent par rang d'ancienneté; celle-ci se compte à partir du

jour où les synodiques ont été élevés à la dignité métropolitaine.

Remarque. — *On garde le même ordre à l'église; pour les évêques, l'ancienneté est déterminée par la date de leur consécration.*

Art. 108. — Le président du saint synode ouvre et ferme les séances; il les dirige poliment et sans partialité et veille à ce que l'on garde sa dignité pendant les délibérations.

Art. 109. — Les membres du saint synode doivent se comporter avec respect à l'égard du président ainsi qu'entre eux; ils ne doivent pas non plus oublier leurs obligations en tant que synodiques.

Art. 110. — Quand un synodique en vient, dans une séance, à manquer aux convenances ou que, sans motif plausible, il se détourne de ses obligations, le président lui adresse des observations en particulier et, si c'est insuffisant, il propose lui-même au saint synode de lui infliger une pénitence.

Art. 111. — Si l'exarque, en tant que président du saint synode, viole les articles 104 et 108 ou les statuts en général, les membres du saint synode, après quelques remarques respectueuses, prient le ministre des Cultes d'user de son influence pour l'amener à résipiscence; en cas d'insuccès, ils prennent, d'accord avec le ministre des Cultes, des mesures pour le destituer.

Dans le cas où le remplaçant de l'exarque tiendrait la même conduite, les synodiques lui feraient les observations nécessaires; s'il n'en profitait pas, ils en référeraient à l'exarque qui les lui renouvellerait; si alors il ne se corrigeait pas, on procéderait à son changement.

Art. 112. — Pour chaque séance on rédige un procès-verbal, lequel, une fois approuvé, est inscrit dans le registre des procès-verbaux et doit porter la signature du président et celle de tous les membres qui ont pris part à la séance.

Les copies des actes synodaux sont légalisées par la signature du secrétaire du synode et par l'imposition du sceau synodal.

CHAPITRE III

ENTRETIEN DU SAINT SYNODE

Art. 113 — Les dépenses du saint synode sont les suivantes :

1° Traitement annuel des membres du saint synode;

2° Frais de chancellerie;

3° Traitement des employés et des domestiques de la chancellerie;

4° Chauffage et éclairage;

5° Achat de livres pour la bibliothèque;

6° Dépenses extraordinaires.

Art. 114. — Toutes ces dépenses sont couvertes par les sommes que verse le gouvernement à la caisse de l'exarchat pour tous les mariages de la principauté contractés pendant l'année (art. 192).

CHAPITRE IV

JURIDICTION DES ÉVÊQUES

Art. 115. — Les évêques ont les droits et les devoirs suivants :

1° En raison de la charge épiscopale, ils doivent être par leurs paroles et par leurs actes les maîtres et les guides du clergé et du peuple, se comportant envers tous avec la dignité convenable et avec un amour paternel;

2° Ils doivent garder et défendre la foi de leur troupeau;

3° Veiller à ce que les cérémonies se fassent suivant les rubriques et à ce que, dans les églises et les monastères, règnent la décence et la pompe voulues;

4° Veiller à ce que, dans les églises, on suive la règle prescrite pour les offices de chaque jour et à ce que la messe soit célébrée les dimanches et les jours de fête;

5° Qu'ils instruisent et prêchent souvent dans les églises le clergé et les fidèles de leurs diocèses, afin que la paix et la charité règnent entre eux et qu'ils avancent dans la piété et la pureté des mœurs;

6° Qu'ils conseillent la bienfaisance aux fidèles et qu'ils les y encouragent, les exhortant à faciliter par des souscriptions l'ouverture d'orphelinats, d'hospices et d'hôpitaux, ainsi qu'à soutenir les Sociétés qui ont pour but de venir en aide aux malades et aux pauvres;

7° Ils ne doivent pas punir les clercs avant la décision du Conseil diocésain, sauf dans des circonstances extraordinaires où l'évêque peut infliger au délinquant une suspense de quinze jours;

8° Ils doivent visiter, au moins une fois par an, les principales villes de leurs dio-

cèses; quant aux villages, ils les visiteront lorsqu'ils le pourront. L'exarque et les membres du saint synode satisferont à ce devoir de la visite pastorale par l'intermédiaire des évêques qui seront nommés leurs remplaçants;

9° Tous les deux ans, ils présenteront au saint synode un rapport sur l'état des églises, la situation morale des fidèles et la conduite du clergé de leurs diocèses;

10° Ils veilleront à faire construire des églises et des chapelles là où elles sont nécessaires; leur autorisation est nécessaire pour les bâtir;

11° Ils consacreront les nouvelles églises;

12° Soit dans le clergé séculier, soit dans le clergé régulier, qu'ils n'ordonnent prêtres que des sujets pieux et recommandables;

13° Ils veilleront à ce que les églises soient fournies des livres et des ornements nécessaires, et à ce qu'on en prenne soin;

14° Au besoin, ils formeront un tribunal ecclésiastique pour la poursuite des clercs coupables, qu'ils suspendront de leurs fonctions jusqu'à ce que le Conseil diocésain se soit prononcé;

15° Ils nommeront leurs remplaçants et les higoumènes (art. 98), ainsi que les aumôniers des hôpitaux et des prisons;

16° Ils prendront des hommes expérimentés, soit dans leur Conseil, soit ailleurs et les enverront avec mission d'instruire diverses affaires dans leurs diocèses et de voir dans quel état se trouvent les églises, les chapelles et les monastères;

17° Quand ils le jugeront à propos, ils convoqueront les prêtres pour examiner avec eux diverses questions concernant le progrès moral du clergé et l'éducation religieuse des fidèles et pour se concerter sur les mesures à prendre contre l'extension et le développement de certaines doctrines contraires à l'Eglise orthodoxe;

18° Chaque année, au plus tard à la fin du mois d'août, ils enverront au saint synode la liste des paroisses et des prêtres;

19° Ils lui enverront aussi un relevé des divorces survenus au cours de l'année.

20° Ils peuvent recevoir des biens, meubles et immeubles laissés, soit par don, soit par testament, et ils les emploieront conformément à la volonté des donateurs ou des testateurs.

21° Qu'ils accomplissent toutes les prescriptions de cette présente loi ecclésiastique, ainsi que les dispositions prises par le saint synode.

Art. 116. — Sans une autorisation préalable du saint synode les évêques ne peuvent aller à la capitale ni rendre une visite aux fonctionnaires supérieurs; pendant les vacances synodales, la permission est demandée au métropolitain.

Les évêques ne peuvent sans l'autorisation de l'ordinaire se rendre dans un diocèse voisin; s'ils le font, ils encourent d'après les lois canoniques une grave responsabilité.

Art. 117. — Les évêques qui désirent passer la frontière de la principauté doivent en demander l'autorisation au ministre des Cultes par le canal du saint synode.

Art. 118. — Auprès de chaque métropolite se trouve un protosyncelle approuvé par le saint synode et confirmé par le ministre des Cultes; il aide l'évêque à gouverner son diocèse, le remplace au besoin et dépend directement de lui; son traitement est pris sur la mense épiscopale.

On choisit comme protosyncelles des ecclésiastiques se trouvant déjà sur la liste des candidats à l'épiscopat.

CHAPITRE V

JURIDICTION DU CONSEIL DIOCÉSAIN

Art. 119. — Le Conseil diocésain a dans son ressort :

1° Les différends entre ecclésiastiques;

2° Les plaintes réciproques des séculiers et des clercs au sujet de l'exercice du culte;

3° Les questions de parenté pour le mariage;

4° Les questions concernant les mariages illégitimes;

5° Les questions concernant la rupture des fiançailles et le divorce;

6° Les pénitences imposées par l'Eglise aux divers coupables;

7° La collecte régulière et la distribution des revenus;

8° Le soin de veiller à ce que les Conseils de Fabrique dressent le budget annuel et le portent à leur connaissance et à leur approbation;

9° La revision des comptes des Conseils de Fabrique, déjà vus par les Commissions;

10° Il doit insister pour que les Conseils de Fabrique ouvrent et entretiennent des

maisons, qui fourniront des cierges en cire d'abeille pour les cérémonies religieuses faites dans l'église ou hors de l'église;

11° Il poursuit devant les tribunaux civils les Conseils de Fabrique ou quiconque aurait abusé des revenus et des biens ecclésiastiques;

12° Il peut destituer les Conseils de Fabrique qui ne remplissent pas leur charge avec soin et avec conscience;

13° En cas de nécessité, il permet aux Conseils de Fabrique de dépenser des sommes non prévues par leur budget;

14° Il veille à ce qu'aucun Conseil de Fabrique ne commande ou n'achète des images ou des ornements sans sa permission ou sans celle du vicaire épiscopal;

15° Il doit avoir la liste détaillée des prêtres, paroisses, églises, chapelles et monastères diocésains, de leurs biens meubles et immeubles;

16° Il fera l'inventaire des biens meubles et immeubles de la métropole;

17° Il aidera l'évêque en tout, sauf en ce qui lui est spécialement réservé par la présente loi et par les canons ecclésiastiques;

18° Il est chargé d'exécuter tous les articles de cette loi.

Art. 120. — Le Conseil diocésain n'a pas le droit d'instruire des procès qui sont déjà présentés à la chancellerie des cantons soumis à la juridiction des vicaires épiscopaux, avant que ces procès n'aient été examinés par ces derniers, sauf toutefois le cas où il s'agirait de plaintes dirigées contre les vicaires épiscopaux eux-mêmes.

Art. 121. — Pour tous ces points, l'évêque ou son vicaire général n'a pas le droit de décider et de faire quelque chose sans l'avis du Conseil diocésain, et celui-ci sans l'assentiment de l'évêque.

A ces conditions le pouvoir exécutif appartient toujours à l'évêque ou à son vicaire général.

CHAPITRE VI

SÉANCES ET CHANCELLERIE DU CONSEIL DIOCÉSAIN

Art. 122. — Le Conseil diocésain tient séance dans le palais métropolitain.

Art. 123. — L'ordre en est le même que celui qui est établi dans les articles 105 à 112 pour les séances du saint synode.

Art. 124. — Le métropolite qui préside doit se comporter avec politesse et sans parti pris envers les autres membres; s'il oublie ce qui est fixé à l'article 121, après quelques observations respectueuses, on en référera au saint synode.

Si c'est, au contraire, son remplaçant qui vient à s'oublier, on lui adresse poliment des observations, et, dans le cas où il n'en tiendrait pas compte, on en réfère au métropolite.

Art. 125. — Le Conseil a une caisse placée sous la responsabilité d'un caissier choisi parmi les membres; celui-ci est tenu de présenter un garant. Le ministre des Cultes fait vérifier par un reviseur les comptes du Conseil.

Art. 126. — Chaque Conseil a sa chancellerie, laquelle sert en même temps de chancellerie à l'Ordinaire. Elle est composée:

1° D'un premier secrétaire nommé par l'évêque et approuvé par le saint synode;

2° D'un second secrétaire et d'un copiste, lesquels doivent, autant que possible, être diacres et servir aux cérémonies pontificales;

3° D'un ou de deux domestiques.

Remarque. — *Le second secrétaire, le copiste, le ou les domestiques sont nommés par l'évêque.*

Art. 127. — Toutes les lettres, pétitions ou autres affaires qui sont du ressort du Conseil sont adressées à l'évêque qui les fait suivre.

Art. 128. — La chancellerie épiscopale est ouverte chaque fois qu'il y a séance et à des heures déterminées.

Art. 129. — Le premier secrétaire, avec l'aide du second secrétaire et du copiste, s'occupe des écritures et est responsable des irrégularités et des vices de forme que l'on pourrait découvrir dans les pièces.

Art. 130. — Les citations et les avis au sujet d'affaires qui doivent être examinées par le Conseil se font au moyen d'imprimés revêtus de la signature du premier secrétaire.

CHAPITRE VII

POUVOIRS DES VICAIRES ÉPISCOPAUX

Art. 131. — Les vicaires épiscopaux doivent:

1° Veiller à ce que la messe et les céré-

monies liturgiques soient célébrées dans leurs districts suivant le cérémonial de l'Eglise orthodoxe;

2° A ce que les prêtres s'acquittent consciencieusement de leurs fonctions et se conduisent comme l'exige leur état;

3° A ce qu'ils suivent exactement les ordres de l'autorité diocésaine;

4° Ils avertiront l'autorité diocésaine des mouvements religieux qui risqueraient de troubler la paix de l'Eglise dans les districts;

5° Ils visiteront, au moins une fois par an, les paroisses du vicariat pour se rendre compte de plus près de la situation des églises et de leurs prêtres, des Conseils de Fabrique et des chrétiens; après quoi ils feront leur rapport à l'autorité diocésaine;

6° Ils s'emploieront à remplacer provisoirement les prêtres malades ou décédés jusqu'à nouvelle disposition de l'Ordinaire;

7° Ils réclameront les budgets des Conseils de Fabrique et les présenteront à l'examen et à la ratification de l'Ordinaire;

8° Ils vérifieront chaque année les comptes des Conseils de Fabrique et signaleront à l'Ordinaire toutes les irrégularités;

9° Ils régleront, de concert avec des assesseurs, les pétitions soumises à l'autorité ecclésiastique et mettront leurs soins à la réconciliation des deux parties. En cas d'insuccès, ils les enverront à l'Ordinaire; ils ne se mêleront pas des questions concernant les mariages illégitimes, pas plus que des querelles survenues entre des prêtres et leurs fidèles au sujet des cérémonies liturgiques;

10° Ils distribueront les actes de baptême, les permis de mariage qu'ils recevront de l'autorité diocésaine, au prix fixé dans l'article 134;

11° Chaque mois, ils présenteront à l'autorité les comptes des recettes et des dépenses de leur vicariat;

12° Ils feront l'inventaire des objets du vicariat et ils en enverront une copie à l'évêque.

CHAPITRE VIII

SÉANCES ET CHANCELLERIE DES VICARIATS ÉPISCOPAUX

Art. 132. — Quand il y a dans le vicariat des affaires à régler (art. 131, n° 9), le vicaire convoque au moins deux prêtres de la ville ou des villages comme assesseurs. Pour chaque séance, on rédige un procès-verbal signé par tous les membres.

Art. 133. — Dans tous les vicariats, il y a une chancellerie, composée d'un secrétaire et d'un employé nommés par le métropolite sur la présentation du vicaire épiscopal.

CHAPITRE IX

RECETTES ET DÉPENSES DES CONSEILS DIOCÉSAINS

Art. 134. — Les recettes sont:

1° Permis de mariage, 12 francs;

2° Extrait de baptême, 0 fr. 20;

3° Certificat de permis de mariage, 0 fr. 20;

4° Acte de mariage pour les deux conjoints, 0 fr. 50 chacun;

5° Lettre de divorce, de 10 à 100 francs;

6° Copie d'extraits de baptême pour les personnes qui ne sont pas munies d'un extrait imprimé, 0 fr. 20;

7° Copie d'un acte de baptême ou de mariage, 0 fr. 20;

8° Copie d'un acte de divorce, 2 francs;

9° Frais de timbre pour chaque copie, 1 franc;

10° Amendes ecclésiastiques (déterminées par le Conseil);

11° Taxes imposées aux copies des procès-verbaux, décisions, etc., suivant ce que les tribunaux départementaux auront établi.

Art. 135. — Les permis de mariage, les certificats des permis de mariage et ceux de baptême portant le cachet de l'exarchat sont envoyés aux métropolites par le ministère des Cultes.

Les souches de tous ces documents sont recueillies à la fin de l'année pour être conservées dans les archives des Conseils diocésains.

Art. 136. — Les dépenses annuelles des Conseils diocésains sont:

1° Protosyncelle, de 2 400 à 4 200 francs;

2° Quatre membres du Conseil, 300 francs chacun;

3° Caissier, 300 francs;

4° Premier secrétaire, de 1 980 à 3 000 francs;

5° Second secrétaire, de 960 à 1 680 francs;

6° Copiste, de 600 à 1 200 francs;

7° Domestiques, environ 1 080 francs;

8° Frais de chancellerie, 800 à 1 200 francs;

9° Bibliothèque, 100 francs;

10° Frais extraordinaires, 200 francs;

11° Voyages des électeurs diocésains, 0 fr. 20 par kilomètre;

12° Archiprêtres ou curés de canton, 360 à 600 francs;

13° Dépenses de l'archiprêtré, 200 francs par localité;

14° Secrétaire de l'archiprêtre, de 720 à 1 200 francs;

15° Domestique de ce dernier, 300 francs;

16° Chancellerie du même archiprêtre, 200 francs.

Art. 137. — Deux mois avant la fin de l'année, chaque Conseil diocésain présente au saint synode le projet de budget pour l'année suivante, et celui-ci, après l'avoir approuvé, l'envoie au ministre des Cultes.

Art. 138. — Chaque année, au mois d'avril au plus tard, le caissier présente au Conseil diocésain le rapport du budget écoulé au sujet duquel le Conseil prend une décision. Le rapport est signé par le caissier, la décision par le Conseil; triple copie en est faite dont l'une est conservée dans le dossier du caissier, la seconde est adressée au saint synode, et la troisième au ministère des Cultes.

Art. 139. — Les vicaires épiscopaux doivent présenter chaque mois, au Conseil diocésain, les recettes des livres de comptes, après avoir payé les employés de la chancellerie et les frais que celle-ci entraîne.

Art. 140. — L'excédent annuel des Caisses diocésaines est employé à couvrir les dépenses des Conseils diocésains qui sont en déficit ou à constituer des fonds pour les pensions et les secours à servir aux prêtres.

Art. 141. — Les appartements loués par le métropolite ou les vicaires épiscopaux sont payés par le gouvernement; de même sont à la charge de l'Etat la construction et les réparations des métropoles et des habitations des vicaires épiscopaux.

(*A suivre.*)

SCEAUX BYZANTINS

Voici la description de quatre sceaux byzantins en plomb, qui sont entrés au musée de Notre-Dame de France, à Jérusalem.

I. — Le premier n'est pas inédit, il figure dans le grand ouvrage de M. Schlumberger (1), mais il n'est pas inutile d'en signaler une réplique trouvée au mont des Oliviers, bien loin probablement du premier exemplaire, qui figure au musée d'Athènes.

IIIIAY	SAP
ΛΘΔΙ	ΓΥΡΟ
ΑΚ	ΠΡ

(*Sceau*) *de Paul diacre et banquier.*

Π]αῦλου διάκ(ονου) καὶ ἀργυροπρ(άτου).

Sur les deux faces, l'inscription est entourée d'une petite couronne de feuillage.

La première lettre manque; tout le reste est conforme au type publié par M. Schlumberger.

M. Schlumberger exprime son étonnement de voir associer sur la même tête deux fonctions qui paraîtraient devoir s'exclure. Mais, en pratique, on les voit trop souvent réunies en Orient.

Les autres sceaux appartiennent à la série des monogrammes cruciformes, vrais casse-tête, sans grande utilité pour l'histoire, à moins qu'ils ne signalent des personnages importants, ce qui se vérifie pour deux d'entre eux.

II. — Celui-ci est un sceau impérial, trouvé récemment dans les fouilles de Saint-Pierre, sur le mont Sion. Le droit représente la Vierge debout, tenant l'Enfant Jésus dans ses bras. L'image est placée entre deux croix, comme l'indice

(1) Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, Paris, 1884, p. 388.

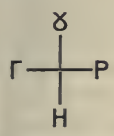
M sur les monnaies du même temps.

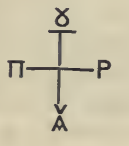
Le monogramme du revers contient les éléments du nom de Justin.

Ἰουστῖνου- (*Sceau*) *de Justin.*

Il s'agit probablement de Justin Ier, 518-527.

III. — Le troisième est le sceau d'un patriarche.





Γρηγορίου πατριάρχου-

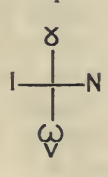
(*Sceau*) *de Grégoire, patriarche.*

Il a été trouvé à Jérusalem. Le nom de Grégoire ne figure pas dans la liste des patriarches de la Ville Sainte, mais on le trouve sur la liste des patriarches d'Antioche de 569 à 593.

Les deux lettres A et X forment monogramme. L'A est formé par un chevron qui réunit les deux lignes du X.

IV. — Le numéro 4 représente au droit une figure en buste coiffée d'une toque, quelque chose comme un kamilafka. Le plomb étant un peu usé, on ne peut être très affirmatif.

Au revers, c'est le monogramme du nom de Jean, dont les exemples sous cette forme ne sont pas rares.



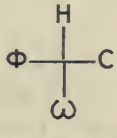
Ἰωάννου- (*Sceau*) *de Jean.*

Les deux lettres Ω et A forment un monogramme.

AUTRES MONOGRAMMES

A ces sceaux de plomb on peut joindre deux autres monogrammes, estampés sur des anses d'amphores, indiquant le nom du potier.

Le premier est au musée de Notre-Dame de France.



La forme Φῶτης pour Φῶτιος était courante à l'époque byzantine. On lit dans les inscriptions également Μημορὶν pour μημόριον et κύριν pour κύριον.

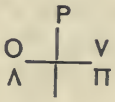
La forme Φῶτις est encore usitée en Palestine dans le langage commun. Le Dr Photios, nom inscrit sur sa porte, est appelé couramment le Dr Photi.

Le second fait partie de la collection du baron von Ustinov.

Ἰουλιανοῦ-

On trouve encore des monogrammes sur les pierres fines qui servaient de chaton à des bagues.

Le suivant est gravé sur une gemme de la collection de M. H. Clarck.



Ρουπιλίου·

Tout ce qu'on peut dire de ce nom, c'est qu'il figure dans l'Index du *Corpus* des inscriptions grecques.

J. Germer-Durand.

Jérusalem.

A TRAVERS L'ORIENT CHRÉTIEN

I. Projet d'union des Eglises orthodoxes et de l'Eglise arménienne.

Depuis près de quatre mois, à l'exemple de l'Eglise bulgare, qui a tenté de conclure avec l'Eglise phanariote une entente cordiale, l'Eglise arménienne envisage, elle aussi, la possibilité d'un rapprochement, non seulement avec l'Eglise grecque orthodoxe, mais encore avec toutes les Eglises orthodoxes.

Ce projet, pour aboutir, a besoin d'être débattu entre Grecs et Arméniens; et parce que, de part et d'autre, les laïques jouent un rôle assez considérable dans le gouvernement de l'Eglise, la haute hiérarchie ecclésiastique doit aussi, de part et d'autre, obtenir en cette matière, comme en tant d'autres similaires, l'assentiment préalable des notabilités laïques.

C'est là que l'on rencontre une première difficulté. Car, le 19 décembre/1er janvier dernier, le rédacteur en chef de la *Proodos*, se faisant l'écho des milieux phanariotes, considérait l'union projetée entre les Grecs et les Arméniens comme difficile à réaliser pour trois raisons: 1° l'Eglise arménienne n'est pas autonome depuis longtemps; autrefois, son chef hiérarchique recevait l'ordination et la juridiction du métropolitain grec de Césarée de Cappadoce et, par conséquent, relevait réellement de lui; de plus, les prédicateurs du christianisme en Arménie au IVe siècle étant venus de Césarée, l'Eglise d'Arménie dépend de celle de Césarée par son origine (1); 2° on craint que la reconnaissance officielle de l'Eglise arménienne comme autocéphale ne nuise à l'Eglise grecque, à cause du conflit des deux nationalités grecque et arménienne qui en sera le résultat fatal; 3° les Grecs considèrent les Arméniens comme hérétiques : pourront-ils donc se résigner à traiter avec eux comme avec des égaux?

Cependant, on essaye de part et d'autre : des pourparlers s'engagent à cet effet entre les chefs hiérarchiques des deux Eglises : dans une visite au Phanar du 27 décembre/9 janvier, le représentant des Arméniens, dits *grégoriens*, cause longuement avec le patriarche grec Joachim III des différentes questions qui intéressent à la fois les deux Eglises et, notamment, de leur projet d'union.

Le lendemain, dans les cercles officiels, les personnages influents apprécient favorablement les résultats de l'entrevue. En même temps, dans les journaux arméniens, on réfute toutes les objections faites précédemment par les Grecs à la possibilité de l'entente projetée. D'abord, dit l'un d'eux, le christianisme a été prêché en Arménie, non pas au IVe siècle, mais au 1er siècle, vers l'an 35 après Jésus-Christ; par conséquent, l'Eglise arménienne est *apostolique* et a des droits à l'autocéphalie. De même, elle s'est conservée elle-même autocéphale pendant trois siècles sans recevoir de pouvoirs de Césarée, car le premier évêque arménien ordonné par l'évêque grec de Césarée est Grégoire l'Illuminateur (302 ap. J.-C.). En second lieu, ce fait s'explique et ne prouve rien contre l'autocéphalie de l'Eglise arménienne, car Grégoire l'Illuminateur ayant fait ses études et vécu longtemps à Césarée, il n'y avait rien d'étonnant à ce qu'il fût ordonné à Césarée même (1).

Enfin, l'Eglise autocéphale orthodoxe

(1) Les Arméniens pourraient demander aux Byzantins de qui relevait leur Eglise à eux avant le concile de Constantinople en 381, et surtout avant le 28e canon du concile de Chalcédoine en 451.

(1) Inutile de prouver que la thèse de l'évangélisation de l'Arménie au 1er siècle est indémontrable, aussi bien que celle des Grecs qui fait introduire le christianisme en cette région uniquement par Césarée; c'est Edesse et d'autres Eglises de Syrie qui ont fourni les premiers apôtres.

peut très bien admettre dans son sein la nationalité arménienne dans les limites restreintes assignées par les *saints canons* aux Eglises autocéphales, de même que les Russes, les Serbes, les Grecs et les Roumains ont gardé leur nationalité au sein de l'orthodoxie.

La valeur de ces motifs n'est pas incontestable. Cependant, Grecs et Arméniens en sont suffisamment persuadés pour s'entendre déjà le 2/15 janvier 1911 sur le point suivant :

A l'avenir, quand il sera question d'affaires intéressant l'orthodoxie tout entière, les centres ecclésiastiques soumettront ensemble leurs demandes au gouvernement qui leur répondra par un *takrir unique* que signeront leurs chefs hiérarchiques respectifs.

De plus, il est entendu que, désormais, quand il s'agira de ces mêmes questions intéressant les deux communautés grecque et arménienne, les deux patriarcats travailleront de concert à les élucider.

Mais en quoi consistera précisément cette collaboration? Ce point n'est pas encore clairement établi, et c'est pourquoi, en vue de le fixer, le chancelier du patriarcat grec se rend le 5/18 janvier au patriarcat arménien.

Nous ne connaissons pas encore les décisions prises dans cette entrevue, mais un fait certain, c'est qu'elles ont provoqué la mauvaise humeur des journalistes turcs. Ces derniers, dont quelques-uns sont clairvoyants, n'ignorent pas que ce projet d'union entre Arméniens et Grecs sur le terrain ecclésiastique est plutôt un projet de coalition gréco-arménienne contre les Turcs, sur le terrain politique. En conséquence, un rédacteur du *Tanine* essaye, dans le numéro de ce journal du 7/20 janvier, d'en amoindrir la portée. A son avis, l'agitation que l'on fait autour de ce projet n'est pas fondée, car de deux choses l'une : ou bien ce projet est *politique* et dirigé contre la patrie ottomane, ou bien il est purement *religieux*. Dans le premier cas, à cause des divisions intestines entre chrétiens, il y aura nécessairement mésintelligence, et, par suite, le projet ne réussira pas; dans le second cas, il n'aura pas plus de succès, car, en Orient, les questions politiques sont le fondement des questions religieuses : étant purement religieux, ce projet sera donc sans base sérieuse.

D'après un autre journal ottoman, *le Jeune-Turc*, voici quelle aurait été l'origine de ce rapprochement entre Grecs et Arméniens. Le jour où, à Koum-Kapou, la communauté arménienne a célébré un service funèbre en l'honneur du *catholicos* d'Etchmiadzine, récemment décédé, le représentant du patriarcat arménien a fait une visite au Phanar. Sans doute, ces pourparlers ont dû aboutir à des décisions prises en commun, car, le lendemain, dans la *Proodos*, journal grec entièrement aux ordres du patriarche œcuménique, on lisait sous la plume d'un prêtre grec, Joachim Apostolidès, un éloge dithyrambique de l'Eglise arménienne. Aussitôt toute la presse grecque a répété ce refrain d'admiration fort tendancieux. Insensible et sceptique, la presse arménienne a fait d'abord la sourde oreille, puis elle a positivement protesté. A ce moment, les Grecs, indignés de voir leurs avances repoussées, ont jugé bon de faire volte-face et ont envoyé le *Néologos*, journal grec fort hostile au Phanar, dire aux Arméniens que l'heure du rapprochement n'avait pas encore sonné.

Cet exposé de la situation fait par un Turc est sans doute légèrement travesti, car les Arméniens, quelque peu sceptiques au début, ont réellement répondu à ces appels touchants de leurs confrères en christianisme. Nous avons de cette entente au moins partielle les trois preuves suivantes :

D'abord, le 10 23 janvier, le métropolite grec d'Hélioupolis, Mgr Panarète, s'est rendu à Baïdéra pour célébrer l'anniversaire de la fondation d'un hôpital grec. La communauté arménienne de l'endroit, à la tête de laquelle se trouve l'évêque Khatsadour, est allée à la rencontre du prélat grec : les élèves des écoles de cette

localité, garçons et filles, l'ont chanté; puis le métropolite grec est entré dans une église arménienne, où un éphore l'a complimenté dans un discours qui a montré les liens séculaires existant entre les deux nations. A son tour, l'évêque arménien a parlé en grec sur le même sujet. Enfin, en réponse à ces deux discours, le métropolite grec a fait une prière pour la nation arménienne.

En second lieu, un journal arménien du 19 mars/1er avril louait dans le patriarche grec Joachim III « un caractère magnanime et un amour pour les Arméniens égal à celui qu'il a pour son propre troupeau ».

Enfin le même journal rapporte que le patriarche grec et le représentant du patriarcat arménien ont échangé leurs vues sur deux points : *a*) sur la situation des soldats chrétiens, grecs ou arméniens, dans l'armée turque; *b*) sur la question des écoles. Sur ces deux points, le Phanar et le patriarcat arménien se sont unis pour exposer leurs réclamations à la Sublime Porte.

Depuis ce jour, un revirement s'est produit. De part et d'autre, on a passé de la confiance mutuelle à la défiance, de la défiance au scepticisme et du scepticisme à la négation à peu près complète.

Comment s'est produite cette volte-face? C'est encore la *Proodos*, journal grec, qui nous le dit, en se basant elle-même sur les tristes aveux faits par un journal arménien, *le Zamanac*, en date du 10/23 avril. Pour éviter des longueurs inutiles, nous résumons, au lieu de traduire textuellement.

D'abord, les Grecs ont montré une admirable bonne volonté: ils ont préconisé l'union simultanée des deux Eglises grecque et arménienne sur le double terrain politique et ecclésiastique, pour deux raisons : 1° il n'y a que de légères divergences entre les doctrines enseignées par les deux Eglises; 2° auprès du gouvernement turc les deux nations orthodoxes(?) ont les mêmes intérêts à défendre. A ce sujet, le patriarche Joachim III a communiqué d'excellentes idées à la presse; à son tour, le métropolite de Colonia a fait ressortir dans une brochure que, malgré les quelques divergences doctrinales qui séparent les deux Eglises, il leur était facile de s'entendre par un compromis.

Mais on n'avait pas encore compté avec le saint synode phanariote : dans ce haut Conseil ecclésiastique, l'idée du rapprochement projeté s'est heurtée à l'inflexibilité des *saints canons*. Que disent en effet les *saints canons? Que jamais on ne peut cimenter d'union entre une Eglise orthodoxe et une Eglise schismatique*. Or, on sait que l'Eglise arménienne grégorienne est traitée de schismatique par les Grecs phanariotes. Voilà donc le mur infranchissable qui sépare les deux Eglises. Aussi, très logiquement, le saint synode déclare-t-il que les démarches faites récemment par quelques personnalités en vue du rapprochement projeté sont dénuées de fondement et que le saint synode ne peut consentir à ce rapprochement, parce que l'Eglise arménienne est certainement *schismatique*. En conséquence, les conseillers du patriarche œcuménique décrètent que là où il n'existe pas d'église arménienne à leur disposition, les soldats arméniens n'ont pas le droit de communier dans les églises grecques orthodoxes.

Ainsi le veut le saint synode. Cependant le patriarche Joachim III, plus souple, a laissé entendre à l'évêque arménien de Balata que, malgré cette décision des synodiques, on pouvait donner la Communion aux soldats arméniens en cas d'urgente nécessité.

Sur cette question, une grande discussion s'élève au Phanar entre le patriarche œcuménique et ses conseillers. Ceux-ci, toujours appuyés sur les *saints canons*, ont résolu de garder leurs positions.

C'est en vain que deux métropolites avisés reviennent à la charge pour tenter quelque conciliation; au nom des *saints canons*, les « saints Pères » (*sic*) ne quittent pas le terrain sur lequel ils se sont placés.

En conséquence, à l'effet de triompher des *saints canons*, un évêque arménien,

Mgr Ohannessian, se plaint au patriarcat grec des graves inconvénients de cette situation. On lui répond au Phanar que les Arméniens n'ont pas encore fait la démarche officielle nécessaire. C'est donc une simple question de formalité à remplir.

Désireux du succès, les Arméniens s'y soumettent ; le protosyncelle Tourian (grand vicaire arménien), personnage vraiment officiel, visite donc Joachim III à ce sujet. De cet échange de vues résultent de belles promesses. Mais l'accord n'est pas encore survenu. Dès lors, force nous est d'arrêter là l'exposé de cette question. Nous la reprendrons le jour où les synodiques, faisant fléchir l'inflexibilité des *saints canons,* abandonneront leurs positions.

II. Traduction de l'Écriture Sainte en néo-grec.

On sait avec quelle passion on discute dans les milieux grecs la « question de la langue ». Cette question est celle-ci : des deux formes du grec actuellement écrites et parlées, le grec dit *épuré* et le néo-grec dit vulgaire ou *malliariste*, quelle est celle qu'il faut garder?

Nous n'avons pas dans cette *Chronique* à nous occuper directement de cette question de grammaire. Toutefois, nous devons indirectement en parler à l'occasion d'un débat d'ordre ecclésiastique qui a été soulevé récemment à Athènes et à Constantinople, et dont voici le bref exposé (1).

Vers la fin du mois de février, sur la proposition d'un député, la Chambre hellénique d'Athènes a voté que la langue dite *épurée* était la langue officielle du royaume de Grèce et a fait insérer cette décision comme un article de la Constitution qu'elle est en train de reviser. Aussitôt, des députés, poussés par le professeur Mistriotis qui avait provoqué dans ce but une grande agitation, soit parmi la population, soit parmi les étudiants de l'Université; poussés par le patriarche œcuménique. Joachim III, qui s'était lancé par une lettre ouvertement dans le conflit. et par le saint synode d'Athènes, proposèrent d'y ajouter un article spécial relatif à la traduction de l'Ecriture Sainte.

Au premier abord, le premier ministre, M. Vénizélos, repoussa cette proposition comme inutile. Puis, devant les pressantes réclamations du saint synode et surtout devant l'agitation de la rue, il voulut bien faire insérer dans la Constitution un article d'après lequel il est décidé que le texte de la Sainte Ecriture sera conservé immuable et que l'édition de ce texte, *sans la permission de la Grande Eglise*, est absolument défendue.

Satisfait sur l'objet essentiel de sa requête, le saint synode d'Athènes a été pourtant très mécontent de la dernière clause de l'article ajouté à la Constitution. On se l'explique aisément. Pourquoi l'autorisation de la Grande Eglise de Constantinople est-elle la condition essentielle de tout changement dans le texte de la Bible? Exiger cette autorisation préalable, n'est-ce pas mettre l'Eglise autonome et autocéphale de Grèce sous la dépendance de celle de Constantinople? C'est pourquoi le saint synode d'Athènes proteste avec indignation contre cette addition dans la Constitution hellénique: il ne veut à aucun prix — et avec raison. car la Constitution reconnaît par ailleurs son autonomie — que l'autorisation de faire des traductions de la Bible en langue moderne doive être demandée à la Grande Eglise du Phanar. Il considère cette ordonnance comme devant léser l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce, et, pour cette raison, espère que la Chambre retirera cette addition.

Ce refus obstiné de l'Eglise de Grèce de recevoir les directions de la Grande

(1) Un de nos collaborateurs, le R. P. T. Xanthopoulos, a consacré deux articles fort érudits à cette question : *Traduction de l'Ecriture Sainte en néo-grec avant le* XIXe *siècle*, et *Les dernières traductions de l'Ecriture Sainte en néo-grec*, dans les *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 321-332; t. VI (1903), p. 230-240. Au dire d'un bon juge, le regretté Krumbacher, c'est la meilleure étude qui existe sur ce sujet.

Eglise provoque, on ne sait vraiment pourquoi, l'indignation de cette dernière. C'est pourquoi un rédacteur de la *Proodos* de Constantinople gourmande lourdement l'Eglise hellénique, au nom de Joachim III, en ces termes :

Qu'il nous soit permis d'exprimer notre profonde douleur au sujet de la mauvaise humeur du synode de l'Eglise de Grèce, relativement à la proposition faite par M. Vénizélos à l'Assemblée nationale de soumettre au jugement de la Grande Eglise la traduction dans une autre langue du texte de la Sainte Ecriture..... Cette opposition insensée, inexplicable, et d'ailleurs anticanonique, nous ne nous étions jamais imaginé qu'il fût possible de la faire.

Cependant, malgré les protestations du saint synode hellénique, M. Vénizélos n'a pas encore retiré sa confiance au patriarche œcuménique, dans lequel il salue « le représentant de la plus grande autorité ecclésiastique ». En conséquence, fort de cette confiance du premier ministre de Grèce, le Phanar se met à l'œuvre. Comme on a besoin de critiquer une mauvaise traduction de la Bible, pour flétrir en général toute traduction en néo-grec, des métropolites présentent un rapport sur la traduction des Evangiles, déjà ancienne, de M. Pallis, et qui amena, voilà dix ans, une véritable insurrection. A leur avis, cette version est écrite « dans une langue détestable », et elle est pleine d'inexactitudes. Indigné, le patriarche œcuménique publie une Encyclique — ce n'est pas la première — qui attire l'attention des métropolites sur les traductions de la Bible en langue vulgaire et sur les professeurs qui s'expriment en néo-grec dans les divers diocèses. Soumise au jugement du saint synode et du Conseil mixte, cette Encyclique recommande l'enseignement de la langue grecque dans sa pureté et la mise à l'écart des professeurs qui s'expriment en grec non épuré, dits professeurs *malliaristes*. En même temps, une Commission composée du métropolite de Philadelphie et de deux membres du Conseil mixte est chargée de rechercher s'il y a dans les écoles des éphores, des professeurs et des élèves favorisant la diffusion de la langue vulgaire.

Moins encore que M. Vénizélos en Grèce, Joachim III jouit de l'autorité voulue pour trancher le différend grammatical, et c'est la grande erreur commise par l'Eglise de Grèce, aussi bien que par celle de Constantinople, de mêler deux questions parfaitement distinctes et de confondre un débat religieux avec un débat linguistique. L'Eglise orthodoxe, tout autant que l'Eglise catholique, a le droit d'approuver ou de condamner toute traduction de la Bible qu'elle juge nuisible aux fidèles, c'est incontestable; l'Eglise de Constantinople a également le droit d'imposer dans *ses* écoles comme langue d'enseignement le grec qui lui agrée le mieux. Mais qu'elle n'aille pas ensuite mêler à plaisir ces deux questions et traiter d'hérétiques, d'athées (*sic*), des professeurs qui emploient la langue usitée de tout le monde, au lieu d'une langue factice, œuvre de quelques pédants. Nous sortons ici du terrain religieux pour entrer sur le terrain grammatical et linguistique; c'est donc avec des arguments philologiques, et non avec des raisons théologiques, que la discussion doit se mener.

Quant à l'incursion faite sur le domaine de l'Eglise grecque, c'est un abus de pouvoir du patriarcat œcuménique. Il a fallu des politiciens aussi ignorants de la religion et des principes qui régissent les Eglises orthodoxes tels que le sont les députés d'Athènes pour le tolérer, bien plus, pour l'insérer dans la Constitution. Le saint synode du royaume hellénique a protesté avec raison contre cet abus: la presse d'Athènes s'est élevée avec non moins de raison contre cette immixtion du Phanar dans les affaires de leur Eglise. Le patriarche œcuménique n'est pas le Pape; si celui-ci est le chef incontesté de tous les catholiques, lui ne l'est pas de tous les orthodoxes. Il est le chef — et encore! le saint synode l'est plus que lui — de l'Eglise de Constantinople; pour les autres Eglises, s'il juge que telle circon-

stance critique exige de sa part l'envoi de bons conseils, il adresse ces bons conseils, quitte, à ces Eglises, d'en tenir compte ou de les décliner poliment.

III. Les Valaques et les Albanais orthodoxes.

Les Valaques orthodoxes ou Roumains de Macédoine, soumis à l'autorité religieuse du patriarcat œcuménique, veulent continuer à entretenir avec la Grande Eglise d'excellentes relations, à condition pourtant de ne pas être entièrement sacrifiés à l'élément grec. A cet effet, ils ont récemment nommé une Commission qui a exposé au patriarcat du Phanar les revendications suivantes :

Les Koutso-Valaques de Macédoine et d'Epire resteront fidèles à la Grande Eglise :

a) Si la Grande Eglise reconnaît les communautés roumaines qui existent en Macédoine et en Epire et qui sont reconnues par le gouvernement turc ;

b) Si elle lève les interdits et les peines canoniques qui ont été portés par elle contre les prêtres valaques ;

c) Si le patriarcat adresse aux métropolites une encyclique dans laquelle il les avertira qu'il reconnaît les communautés roumaines, qu'il lève les interdits et les peines canoniques qui pèsent sur les prêtres koutso-valaques, et qu'il permet à ces derniers de bâtir et de bénir de nouvelles églises dans l'avenir ;

d) S'il demande aux métropolites de concélébrer avec les prêtres koutso-valaques ;

e) Si le patriarcat promet qu'à l'avenir il nommera des évêques ou des métropolites connaissant parfaitement la langue roumaine pour les destiner aux régions habitées par une population compacte de Koutso-Valaques.

f) Enfin, on demande que des élèves koutso-valaques soient admis à l'Ecole théologique de Halki au même titre que les élèves grecs.

Ces réclamations des Koutso-Valaques, bien que non souscrites par toutes les communautés roumaines de Macédoine, ont été présentées au patriarche Joachim III par M. Bassaria, sénateur ottoman ; jusqu'ici, le saint synode ne s'est pas prononcé à leur sujet. Même s'il ne donne pas satisfaction complète aux plaignants, il sera tenu de ne pas repousser en bloc toutes leurs revendications, sous peine de voir ces derniers, poussés à bout, se séparer du Phanar et constituer une autocéphalie distincte. Certes, ce n'est pas le gouvernement turc, lequel tente par tous les moyens d'amoindrir l'influence de l'élément grec en Macédoine, qui y mettrait obstacle.

Le même mouvement commence à se dessiner parmi les Albanais orthodoxes, dépendant eux aussi du patriarcat œcuménique. Un journal hebdomadaire qui se publie à Stamboul en albanais et en grec depuis les premiers jours d'avril et qui est intitulé « *E Vërteta*, la Vérité », paraît être leur organe. Les membres de ce groupe vont même plus loin que les Roumains de Macédoine et menacent le patriarcat de reconnaître, tout en gardant le rite byzantin avec la langue grecque, l'autorité de Rome. Ce serait là, assurent-ils, le meilleur moyen de rétablir la concorde entre les frères séparés de la même race, les Albanais du Nord, catholiques latins, et les Albanais du Sud, orthodoxes. La presse grecque n'y a prêté jusqu'ici pas grande attention ; elle se contente à l'occasion de parler des *Grecs albanophones*, c'est-à-dire parlant albanais.

L'épithète est une vraie trouvaille dont se sert couramment le Phanar pour désigner les Albanais orthodoxes, comme celles d'*arabophones, bulgarophones, vlachophones*, etc., désignent les Syriens, les Bulgares et les Roumains orthodoxes, etc. C'est à peu près comme si le Pape et ses représentants, pour désigner les catholiques, disaient : « ce sont des *Italiens* gallophones, germanophones, anglophones, hispanophones, arabophones et même japonophones ». Quand l'esprit national se mêle à tout, il ne tarde pas à devenir ridicule.

IV. Question de l'exarchat bulgare.

Nous avons vu précédemment (1) que des pourparlers avaient été engagés sérieusement entre l'exarchat bulgare et le patriarcat du Phanar en vue d'un rapprochement, peut-être même d'une entente cordiale. Tout en chantant le premier couplet de cette idylle à peine ébauchée, l'Eglise bulgare n'entend pas cependant être complètement assujettie au Phanar : elle rêve même de l'autonomie complète, et la question précise qu'elle se pose à ce sujet est celle-ci : que deviendra l'exarchat bulgare? Sera-t-il absorbé par le patriarcat grec, sera-t-il élevé lui-même au rang de Patriarcat, ou bien adoptera-t-on toute autre combinaison?

Les divers aspects de la question ont été envisagés par le métropolite bulgare de Varna, Mgr Syméon, un Grec d'origine.

Au jugement de ce prélat, il n'est pas nécessaire à l'Eglise bulgare pour devenir autonome d'avoir à sa tête un patriarche, puisque certaines Eglises très orthodoxes, comme l'Eglise russe, l'Eglise serbe, l'Eglise roumaine et l'Eglise hellénique en sont privées, sans cesser pourtant d'être autonomes. Donc, à l'exemple de ces diverses Eglises nationales, l'Eglise bulgare peut acquérir son autocéphalie en suivant la même méthode.

Le procédé canonique consiste simplement pour l'Eglise bulgare à se faire reconnaître par celle de Constantinople, parce que celle-ci est en quelque sorte (?) la mère des autres Eglises orthodoxes; après quoi, elle sera reconnue par les autres. Il faut donc causer avec le Phanar, la Grande Eglise accordera un titre officiel au chef hiérarchique de l'Eglise bulgare, et la transformation sera accomplie.

Méthode simple à la vérité, si on l'envisage théoriquement, mais plus compliquée si on l'étudie dans son utilisation pratique. Ces complications, le même métropolite ne les ignore pas; c'est pourquoi il fit part, le 24 mars / 6 avril, de ses vues à ce sujet au rédacteur d'un journal.

Cette fois, en fin casuiste, le métropolite distingue deux cas possibles dans la solution de la question :

a) Ou bien, dit-il, on élèvera le chef hiérarchique bulgare au rang de patriarche. Le sultan le reconnaîtra en lui conférant le bérat et toute difficulté sera levée.

Mais, on l'a vu, notre évêque a déclaré auparavant que cette transformation de l'exarque en patriarche n'était pas nécessaire. Cette solution lui paraît donc inutile et il expose ainsi la deuxième alternative.

b) Ou bien, sans demander l'avis du Phanar, nous proclamerons l'exarque patriarche. Rien ne s'y oppose : puisque, en effet, sans l'avis de la Turquie, la principauté de Bulgarie a été érigée en royaume et son prince en roi; puisque, d'autre part, nous avons dans le passé proclamé l'Eglise bulgare autocéphale *sous le nez même* (*sic*) du patriarche œcuménique, pourquoi ne pourrions-nous pas maintenant élever l'exarque au rang de patriarche?

Seulement — et le métropolite ne se le dissimule pas — il y a une réelle différence entre la situation politique et la situation religieuse : car, pour opérer le changement politique dont on vient de parler, on possédait les deux facteurs nécessaires : *la bonne volonté* et l'*argent*; tandis que, pour effectuer la transformation ecclésiastique en question, « on a bien *la bonne volonté*, mais il manque l'*argent* ».

En définitive, le métropolite bulgare de Varna déclare que la solution de cette question *canonique* n'est pas d'ordre *canonique*, mais plutôt d'ordre *financier*...

Ce langage détonne singulièrement sur les lèvres d'un haut ecclésiastique. Aussi l'exarque bulgare croit-il devoir protester contre ces déclarations quand il fait écrire le 28 mars / 10 avril dans le *Navden Glas*, journal bulgare :

J'ai été désagréablement surpris des articles dans lesquels le métropolite Syméon fait des efforts pour me faire élire patriarche des Bulgares. Pareille idée ne m'est jamais

(1) *Echos d'Orient*, mars 1911, p. 116-122.

venue à l'esprit; je ne l'ai pas non plus reçue du dehors, ni de la part du gouvernement bulgare, ni de la part des cercles officiels..... Mon programme s'est toujours borné à servir comme ecclésiastique les intérêts de la nation bulgare. C'est en cela que je place le but de mon activité : je n'ai jamais eu d'autre ambition.

Cette réponse, dont il faut louer la modestie, renferme pourtant un détail significatif : l'exarque se déclare un ecclésiastique au service de l'Etat bulgare. C'est pour confirmer la même idée que ce prélat ajoute dans le même journal et à la même date :

Il faut que l'exarque reste à Constantinople pour obtenir du gouvernement turc l'*exequatur* des firmans. C'est pourquoi l'Eglise de Bulgarie doit être une section de l'exarchat; il convient qu'elle soit gouvernée par un Synode et par un représentant de l'exarque, mais toujours en union avec l'exarchat.

Nous voilà loin des projets chimériques du métropolite de Varna. Beaucoup plus positif que ce dernier prélat, l'exarque justifie sa manière de voir par la raison suivante :

Notre entente avec le patriarcat a pour fondement la conservation de nos privilèges; son résultat sera l'amélioration des relations entre les Grecs et les Bulgares de Turquie.

Bref, l'exarque est partisan du maintien de l'exarchat à Constantinople. Cette opposition entre l'opinion de l'exarque et celle du métropolitain Syméon et d'autres évêques bulgares est l'objet des railleries du journal ottoman *le Jeune Turc* dans lequel nous lisons, le 2/15 mars :

Dans ces derniers temps, une émouvante discussion était engagée dans la presse bulgare sur l'opportunité du transfert de l'exarchat bulgare de Constantinople à Sophia. On mentionnait également à l'occasion des bruits sur un rapprochement gréco-bulgare; on disait que le patriarcat grec prendrait en mains l'administration des Eglises bulgares de Macédoine et que l'exarchat bulgare serait supprimé.

Toute cette polémique de presse, à ce qu'il paraît, ne correspondait pas à la réalité : car cette même presse, en discutant aujourd'hui la même question, soutient une toute autre thèse et préconise même le maintien de l'exarchat à Constantinople.

Ainsi le journal *Dnevnik* de Sophia, traitant dans son article de fond la question de l'exarchat et de l'unification de l'Eglise bulgare, dit que personne ne peut contester le rôle civilisateur que joue l'exarchat à l'égard de l'élément bulgare de l'empire ottoman.

Le seul fait que tous nos ennemis, dit le *Dnevnik*, considèrent notre exarchat de Constantinople comme une pierre d'achoppement et travaillent depuis dix ans à le faire disparaître de là, suffit pour nous démontrer d'une façon ostensible que l'existence de l'exarchat à Constantinople est une chose nécessaire pour l'unification et le développement de l'élément bulgare.

Un coup d'œil rétrospectif sur l'histoire des événements de Turquie nous fera voir que l'exarchat bulgare remplit avec grand succès son rôle, quoiqu'il ait eu à lutter contre de très grandes difficultés de toute espèce.

C'est pourquoi nous ne pouvons pas comprendre la tendance de ceux qui recommandent l'unification de l'Eglise bulgare, ce qui amènerait la suppression de l'exarchat à Constantinople.

Telle est la situation. Les Bulgares n'ont évidemment aucun intérêt politique à diviser leur Eglise en deux; d'une part, l'Eglise du royaume de Bulgarie qui aurait un patriarche ou un saint synode à sa tête; d'autre part, l'Eglise bulgare de l'empire ottoman qui conserverait l'exarque ou adopterait toute autre constitution organique. Tout les pousse au contraire à maintenir le *statu quo* actuel et à n'avoir qu'un seul chef pour les Bulgares de Bulgarie, comme pour les Bulgares de Turquie, l'exarque qui réside à Constantinople. Par là, en effet, est maintenue l'union entre les deux groupes de la même race, et ceux que les intérêts politiques ont divisés momentanément en octobre 1908 se trouvent toujours aussi étroitement unis par le lien religieux.

GEORGES BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

N. N. Gloubokovskii, *Bogoslovskaia entsiclopediia* (*Encyclopédie théologique*), t. XI, Saint-Pétersbourg, 1910, in-8°. 470 colonnes.

Le tome XI de l'*Encyclopédie théologique russe* est de beaucoup le plus court de tous ceux qui ont paru. Il ne compte que 235 pages ou 470 colonnes et reste dans la lettre *K* (*Klavda-Kinname*). La plupart des articles sont des notices biographiques. Il y a la série des Claudiens, des Claudius et des Clements. Les quatorze Papes du nom de Clément sont assez bien traités. On n'y remarque point trop d'animosité contre la Papauté. A Clément d'Alexandrie sont consacrées 35 colonnes; on donne sur chacun de ses ouvrages un petit aperçu érudit. Les apocryphes clémentins (24 col.) sont aussi sérieusement étudiés.

Signalons deux articles fort intéressants pour l'histoire intérieure de l'Eglise russe: *Les cimetières raskolniks; les Serments ou anathèmes des conciles de Moscou de 1656 et de 1667*. Ces anathèmes (*Kliatvy*) furent prononcés contre les vieux ritualistes, qui ne voulurent point accepter les réformes liturgiques du patriarche Nicon. Ils embarrassent un peu les théologiens orthodoxes, depuis que le saint synode, dans le but de favoriser le retour des *Starovières* dans le giron de l'Eglise officielle, a levé ces anathèmes pour ceux d'entre eux qui font leur soumission à la hiérarchie niconienne tout en gardant les vieux rites. On sait, en effet, que l'Eglise russe a ses *Uniates*, auxquels elle permet, entre autres choses, de remplacer, dans le Symbole, le mot « Seigneur » par l'adjectif « vrai » dans *Et in Spiritum Sanctum Dominum*. Les théologiens russes qui attaquent encore l'addition du *Filioque* ne songent sans doute pas à l'addition du *verum* acceptée par le saint synode chez les *Edinovertsy*.

L'archéologie est représentée par un article de M. Rybinskii sur l'écriture cunéiforme, la théologie morale par l'article de M. Bronzov sur le serment, l'exégèse par plusieurs articles sur les apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un exégète de profession, M. A. Iounguérov, revient sur la question des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, déjà touchée à l'article *Canon des Ecritures*. Il nie formellement l'inspiration et la canonicité de ces livres, qu'il désigne par le terme de *non canoniques*. Il paraît ignorer l'histoire des variations des théologiens orthodoxes sur la question et se trompe complètement lorsqu'il affirme que le concile de Jérusalem en 1672 a déclaré que les deutérocanoniques ne font pas partie du canon. Ce concile « *considère au contraire ces livres comme des parties authentiques de l'Ecriture au même titre que les autres livres canoniques, parce qu'une ancienne tradition, ou plutôt parce que l'Eglise catholique, qui nous a donné pour authentiques les saints Evangiles et les autres livres de l'Ecriture, nous affirme aussi manifestement que ceux-ci appartiennent à la Sainte Ecriture* (*Confession de Dosithée*, 3e question). Il est vrai qu'en publiant une traduction russe de la confession de Dosithée, en 1838, le saint synode a supprimé tout ce passage. Cette suppression n'a peut-être pas été remarquée par M. Iounguérov.

Un article dont le besoin ne se faisait guère sentir dans une encyclopédie théologique, même orthodoxe, est l'article : *Clérical, Cléricalisme, Partis cléricaux*. On y apprend, entre autres choses, que la Rome papale a marché sur les traces de la Rome païenne en établissant, entre les clercs et les laïques, une distinction semblable à celle qui existait entre les patriciens et les plébéiens. Quand on fait partie d'un pays qui souffre, depuis des siècles, du césaro-papisme, on pourrait peut-être se taire sur le cléricalisme ou, du moins, en parler sans déclamer contre l'autocratie papale.

M. Jugie.

H. Saladin et G. Migeon, *Manuel d'art musulman*, en deux volumes. Paris. A. Picard et fils, 1907. In-8°, xxiii-585 et lxxxiii-464 pages. Prix : 15 francs le volume.

Ce manuel est la première étude d'en-

semble qui ait paru sur l'art musulman, du moins dans notre langue.

Dans le premier volume, M. Saladin étudie l'architecture. Il la considère d'abord en elle-même dans ses éléments essentiels, puis dans les différentes écoles où ses caractères généraux se sont diversifiés : l'école syro-égyptienne, inspiratrice des monuments de l'Egypte, de la Syrie et de l'Arabie ; l'école du Moghreb, embrassant dans son vaste domaine la Tunisie, l'Algérie, le Maroc, l'Espagne et la Sicile ; l'école persane, créatrice des chefs-d'œuvre de la Perse, de la Mésopotamie et du Turkestan ; l'école ottomane de Turquie d'Europe et d'Asie Mineure ; enfin l'école indoue avec ses floraisons variées qui s'épanouirent dans l'Inde, la Chine et l'Extrême-Orient.

L'auteur, qui est architecte et membre de la Commission archéologique de l'Afrique du Nord, constate avec raison que la civilisation musulmane est avant tout une civilisation arabe qui s'est inspirée des modèles grecs, persans, syriens, égyptiens, espagnols et indous. Il est également dans le vrai lorsqu'il admet, en principe général, « que les arts exercés par les musulmans peuvent être considérés à l'origine comme une variation spéciale de l'art local à l'usage des musulmans » (p. 16). C'est là, en effet, une loi générale applicable à toutes les formes de la civilisation, car dès qu'un peuple est transplanté dans un pays étranger, il subit l'influence de ce dernier, tout en lui imposant la sienne, et, par suite, la combinaison de ces deux influences se reflétera naturellement dans l'art, expression synthétique de la civilisation de ce peuple.

Mais est-il bien vrai, comme le prétend cet auteur, que « le contraste soit extraordinaire entre la splendeur des premiers siècles du mahométisme et la barbarie du monde chrétien jusqu'aux Croisades »? (p. 9) Peu exacte sous le rapport purement artistique, cette antithèse est encore moins accusée si on l'envisage sous les autres points de vue : car la supériorité intellectuelle des Arabes de cette époque ne peut pas, sans quelque exagération, être étendue au reste du monde musulman, et, de plus, il faudrait démontrer qu'elle n'est pas elle-même un héritage de la civilisation byzantine.

Par contre, en reconnaissant que « l'art byzantin fut une déformation (transformation serait mieux) asiatique de l'art gréco-romain », M. Saladin a raison contre M. Strzygoswski qui, dans *Orient oder Rom*, p. 8, exclut totalement l'influence romaine dans la genèse de l'art byzantin. Sous ce rapport, il donne la main à M. Diehl, aux yeux duquel « l'art byzantin vient non seulement de Rome, mais de l'Orient hellénistique ». (C. Diehl, *Etudes byzantines*, p. 351-352.)

D'ailleurs, M. Saladin a très bien défini les vestiges byzantins qui se retrouvent dans l'architecture musulmane : prépondérance des voûtes et des coupoles, emploi des tirants en bois, des abaques élevés, des charpentes décorées, de la mosaïque sous toutes ses formes, des placages de marbre sur les murs, etc., p. 36 ; très visible, on le voit, dans l'architecture des mosquées, cette influence n'apparaît pas moins dans la structure des caravansérails et des fortifications byzantines (p. 37), et dans la décoration intérieure de ces divers monuments (p. 38).

Au surplus, cette pénétration de l'art de Byzance dans l'art musulman se remarque aussi, mais avec moins de relief dans les arts plastiques et industriels que dans l'architecture. C'est ce que met en lumière M. G. Migeon, professeur à l'Ecole du Louvre, dans le second volume de ce manuel.

Précédé d'un précis historique des civilisations musulmanes, cet exposé des objets d'art musulman est une galerie charmante où le génie artistique de cette race s'est complu autant dans les délicatesses minutieuses de la miniature, de la bijouterie, des monnaies, des verres émaillés, des cristaux de roche, des tissus et des tapis que dans les raffinements de la peinture, de la sculpture, des ivoires, des cuivres incrustés, des bronzes, des armes et de la céramique.

Dans ce travail délicat d'analyse, l'auteur, soucieux de ne pas dépasser les limites d'un simple manuel, a dû forcément réduire ses développements à l'essentiel ; parfois même on regrette qu'il ait, pour ce motif, glissé trop rapidement sur certaines questions particulièrement intéressantes. Ainsi, par exemple, les tapis turcs, assurément inférieurs dans l'ensemble aux tapis per-

sans sur lesquels l'auteur s'étend avec complaisance, méritaient mieux pourtant qu'une mention de quelques lignes, p. 458. De plus, s'il est vrai de dire que « le grand centre de fabrication des tapis en Asie Mineure est Ouschak », pour la quantité fournie, d'autres villes comme Césarée, Sivas et Koniah en produisent de meilleure qualité : c'est ce qu'a démontré un examen comparatif fait à une exposition de ces divers tapis à Koniah en 1904.

Au reste, M. Migeon ne prétend pas avoir dit le dernier mot sur ces questions fort délicates. Bon nombre, en effet, de bois sculptés, de faïences à décors divers et de verres émaillés restent à classer, que les chercheurs de l'avenir réussiront sans doute à faire rentrer dans une catégorie connue.

En attendant, tous les spécialistes que passionnent les questions d'art trouveront condensées dans ces deux volumes les réponses aux divers problèmes que l'on peut se poser au sujet de l'art musulman. D'ailleurs, les 420 figures du premier volume et les 376 du second, toutes très soignées, contribuent en même temps que la nouveauté du sujet et la largeur de vues dans laquelle a été conçu le manuel, à en rendre la lecture très attrayante.

E. Montmasson.

L. Jalabert, S. J., *Epigraphie.* Extrait du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès (Paris, Beauchesne), t. I, col. 1404-1457.

Je viens de lire, et très attentivement, l'étude que le R. P. Jalabert a consacrée à l'épigraphie chrétienne, et je ne puis rendre la sensation du plaisir littéraire qu'elle m'a procuré. Ce serait le cas de redire, en parodiant un mot célèbre, que si les belles-lettres sont bannies de France par nos modernes barbares, elles trouveront toujours un refuge au sein d'une célèbre Compagnie. Mais le R. P. Jalabert m'en voudrait certainement si je me contentais d'apprécier la belle tenue littéraire d'une étude qui ne s'y prêtait guère; aussi bien n'est-ce là que le moindre mérite de son travail. Erudition immense et impeccable, clarté d'exposition, divisions et subdivisions bien ordonnées, bien classées, rien n'y manque.

L'étude comprend deux grandes divisions : 1° Les inscriptions chrétiennes; 2° l'apologétique des inscriptions par rapport au Nouveau Testament et à l'Eglise. Dans la première partie, on traite successivement de la comparaison des inscriptions chrétiennes et des inscriptions païennes, de l'ancienneté des inscriptions chrétiennes et des textes crypto-chrétiens, de la diffusion des inscriptions chrétiennes, comment sont datées les inscriptions chrétiennes, le formulaire de l'épigraphie chrétienne, les premiers essais d'utilisation des inscriptions dans un but apologétique. Dans la partie relatant les rapports des inscriptions chrétiennes avec le Nouveau Testament, on étudie les citations bibliques, le vocabulaire et la syntaxe du grec néo-testamentaire, puis le recensement de Quirinius, Lysanias, tétrarque d'Abilène, divers traits relatifs au voyage de saint Paul. Dans la partie intitulée : les inscriptions et l'Eglise, on étudie successivement la vie extérieure de l'Eglise, c'est-à-dire son milieu, sa diffusion, son unité, ses luttes et ses divisions, ainsi que la vie intérieure de l'Eglise, c'est-à-dire le *Credo*, les sacrements, le culte chrétien, les institutions ecclésiastiques. Suit une excellente bibliographie.

Quelques remarques pour terminer : col. 1409 sq., la date tardive des inscriptions de Syrie et d'Egypte ne tiendrait-elle pas à ce que la généralité des premiers chrétiens de ces deux provinces parlaient d'autres langues que le grec ou le latin; col. 1410, s'arrêter à Justinien pour l'épigraphie chrétienne en Orient, c'est fort restreindre le sujet. Dès lors, il n'est pas étonnant que les inscriptions soient si peu nombreuses. Pourquoi ne pas s'arrêter au milieu du VIIe siècle, à 641, par exemple, date de la mort d'Héraclius? A ce moment, le monde gréco-romain a bien pris fin. En Occident, les barbares se sont installés définitivement sur les terres de l'empire, même sur celles qu'avait reprises Justinien; en Orient, l'invasion arabe a conquis la moitié de l'empire. Nous avons là une date qui marque une période décisive et qui ouvre l'ère du byzantinisme; tout le monde pourrait l'accepter. Sinon, remontons à Constantin.

S. Vailhé.

Mgr J. Borgomanero, *Questiones practicæ theologiæ moralis ad usum missiona-*

riorum præsertim orientalium regionum. Rome, F. Pustet, 1910, in-8° de VII-233 pages. Prix : 3 francs.

Les questions pratiques étudiées par le docte prélat sont exposées sous forme de cas de conscience rédigés par lui et résolus par les curés de Constantinople sous sa présidence, durant ses années de vicariat général. Ces cas de conscience ont pour objet : I. Le Baptême et la Pénitence. II. Le Mariage. III. L'Eucharistie et la messe. IV. La foi, la coopération, la communication *in divinis*. V. L'obligation du rite propre. VI. Les commandements de l'Eglise et les usages de l'Orient.

Suivent sept appendices contenant : I. La formule abrégée de l'abjuration. II. Un résumé et un commentaire du Décret *Ne temere*. III. Les prescriptions de la Lettre apostolique *Orientalium dignitas*. IV. Un tableau synoptique des rites orientaux catholiques. V. Règles concernant les Ruthènes de l'Amérique du Nord. VI. Règles à observer au sujet des enfants catholiques qui assistent aux cérémonies des non-catholiques. VII. Statuts des conférences théologiques instituées à Constantinople par Mgr Vincent Sardi.

La table des matières est précédée d'une table alphabétique des sujets importants traités dans l'ouvrage.

Le livre de Mgr Borgomanero se recommande par la brièveté, la simplicité du style et la largeur des idées unies à l'orthodoxie de la doctrine. La table alphabétique en rend la consultation facile et rapide. Plus d'un lecteur, cependant, regrettera que cette table ne donne pas l'analyse sommaire des solutions. Au IVe appendice, l'auteur appelle *Epistola apostolica* la Bulle *Orientalium dignitas*. Nous pensons que cette dénomination, pour désigner une Bulle pontificale, est moins régulière ou, en tout cas, moins employée que celle de *Litteræ apostolicæ* qui est, du reste, l'appellation du présent document dans les *Leonis XIII P. M. acta*.

Ces petites chicanes n'atteignent en rien le fond même du travail de Mgr Borgomanero, auquel nous souhaitons le succès de propagande que lui mérite sa valeur intrinsèque.

A. Catoire.

P. Kaer, *San Doimo vescovo e martire di Salona nell'archeologia e nell'agiografia*. Sebenico, Fosco, 1908, in-8°, 280 pages.

Membre correspondant de la Commission centrale d'archéologie et d'histoire à Vienne et dans plusieurs autres villes de l'Europe, M. Kaer, appelé à parler de saint Doimo ou Domnius, évêque et martyr de Salone, examine cette question au point de vue archéologique et au point de vue hagiographique.

Dans sa thèse, on peut distinguer deux parties qui veulent être destructive et constructive. Dans la première, il cherche à réfuter les conclusions de ses devanciers, notamment celles de Bulic, Zélic et Zeiller sur les résultats des fouilles de Salone. Dans la seconde, en s'appuyant sur la tradition, sur le *Liber Pontificalis*, sur les renseignements pris au musée du Latran, et sur les preuves historiques que l'on trouve du IXe au XIIe siècle, il s'efforce de prouver que saint Doimo ou Domnius, évêque de Salone, a été martyrisé sous Trajan, et que ses reliques sont conservées dans la cathédrale de Spalato. En somme, sa thèse se fonde sur la décision toute négative de la S. Cong. des Rites en date du 22 avril 1902 : *Ex hactenus deductis non infirmari sententiam, quæ tenet S. Domnionem seu Domnium episcopum salonitanum passum fuisse sub Trajano, ejusque reliquia in cathedrali Spalatensi asservari.*

Et l'archéologue de s'écrier : *Roma locuta est, causa finita.* Or, c'est là une conclusion exagérée. Que dit, en effet, la décision précitée? *Ex hactenus deductis non infirmari sententiam;* elle constate seulement l'insuffisance des preuves apportées contre la thèse traditionnelle, sans avancer qu'à l'avenir une découverte nouvelle ne dirimera pas la question dans le sens contraire.

Un certain nombre de fautes typographiques déparent cette étude : les mots français et latins sont rarement bien écrits. Voici des exemples : p. 218, nous lisons *martytibus* pour *martyribus*, et p. 219, *martiribus* pour *martyribus;* p. 232, *Mignè* pour *Migne;* p. 238, *euisdem* pour *ejusdem;* p. 263, *traslatione* pour *translatione* (texte latin); p. 278, diverses *relation* pour *relationes*.

Mais il est un autre point sur lequel j'at-

tirerai l'attention de l'auteur. Son étude veut être une démonstration scientifique. Donc ce n'est pas un pamphlet, ce n'est pas une diatribe ni une causerie littéraire sur les idées d'autrui. Par suite, elles sont inutiles et déplacées, les boutades amères que l'auteur croit devoir adresser à M. Loisy, p. 205, et aux hypercritiques en général, p. 265; inutiles aussi les traits satiriques dont il accable les partisans de l'opinion contraire à la sienne, p. 215, 97, 102, etc. Persuadé que, lorsqu'il s'agit des preuves positives, les démonstrations sont rarement apodictiques parce qu'elles constituent des inductions trop incomplètes, l'auteur aurait gagné à se montrer indulgent vis-à-vis des opinions des autres et légèrement sceptique vis-à-vis de la sienne. Le lecteur aurait ainsi trouvé, avec des conclusions plus modérées et plus justes, plus de clarté et plus de sérénité d'esprit.

E. Montmasson.

H. Grégoire, *Notes épigraphiques*. 1909, Bruxelles, 17 pages in-8°. Extrait de la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, t. LIII.

Ces nouvelles notes de M. Grégoire sont au nombre de quatre. La première se rapporte à l'épithète *Diasoritès* donnée parfois à saint Georges; elle est sans doute dérivée d'un nom de lieu, *Diasoron*, peut-être *Dios oros*. La deuxième rectifie les lectures acceptées par A. P. Kerameus et d'autres dans une inscription d'Héraclée du Pont, relative à la construction d'une tour, de 1206 à 1211, par David, frère d'Alexis Comnène. La troisième s'attaque à une autre inscription jusqu'ici illisible, et y retrouve l'épitaphe d'Artémidore, cubiculaire de Zénon, mort à Ancyre en 484: toutes mes félicitations pour cette restitution qui paraît sûre. Enfin, dans l'épitaphe de Michel Comnène, trouvée à Iconium, M. Grégoire croit devoir traduire les mots ἀμηρας ΑΡΑΝΗΣ par *émir d'Arane;* Arane serait l'îlot Aretias ou Areionesos, près de Cerasus, appelé par les Turcs Kerasound adassi, mais par les Grecs Aranitis.

S. Pétridès.

P. Arabantinos, Ἠπειρωτικὸν γλωσσάριον. Athènes, P. A. Pétrakès, 1909, 102 pages, petit in-8°. Prix : 2 fr. 50.

Panayote Arabantinos composa en 1861 un glossaire du dialecte épirote : c'est cet ouvrage qu'a édité récemment un de ses fils. Cet acte de piété nous permet de rendre un nouvel hommage au zèle du consciencieux historien de l'Epire, dont les livres, bien que vieillis, peuvent encore rendre des services. M. Constantin Arabantinos a élagué du catalogue dressé par son père les mots panhelléniques ou appartenant à d'autres dialectes, et qui encombraient le travail primitif; il maintient seulement ceux qui sont employés en Epire avec une signification différente. En outre, il a ajouté bon nombre de mots nouveaux. Les philologues regretteront que, guidé par un préjugé fanatique trop commun encore chez les Grecs, il ait éliminé les mots d'origine étrangère. Il aurait dû nous débarrasser, par contre, des « dorismes » que son père croyait voir dans la langue moderne et de l'orthographe barbare ἐλῃά, γρῃά, ἡ (article féminin pluriel).

R. Bousquet.

S. Eustratiadès. Πανδέκτη Νικολάου Καρατζᾶ. Alexandria, Imprimerie patriarcale, 1910, extrait de la revue Ἐκκλησιαστικὸς φάρος, t. VI, p. 81-111.

Mgr Sophrone Eustratiadès, métropolite de Leontopolis, mais qui réside à Zagazig et non, bien entendu, aux ruines de Tell Mokdam, possède un manuscrit autographe où Nicolas Karatzas, grand logothète de la Grande Eglise, a copié de nombreux documents intéressant le droit canonique. Dans cet article, il nous donne la description détaillée du recueil et en publie quelques textes; ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'il y puise. Pourquoi n'avoir pas fait précéder son analyse d'une notice sur Nicolas? Le mot que l'éditeur a cru lire Παχξνίκου, fol. 342, ne serait-il pas ποστελνίκου ou παγαρπίνου?

R. Bousquet.

J.-H.-M. Clément. *La représentation de la madone à travers les âges*. Bloud et Cie, Paris, 1909, in-16, 71 pages. Collection *Science et religion*, n° 547. Prix : 0 fr. 60.

Le sujet que M. l'abbé Clément s'est proposé est bien vaste pour se laisser traiter en une soixantaine de petites pages. L'au-

teur a dû se borner à une esquisse, et celle-ci est excellente. On approuvera ses jugements sévères sur l'œuvre des peintres et sculpteurs modernes, même ceux de la Renaissance : l'artiste « religieux » doit être avant tout un croyant. Je m'étonne que M. Clément ait fait l'honneur d'une reproduction à un dessin qu'il qualifie lui-même comme il le mérite. J'aurais voulu aussi un chapitre sur l'art byzantin : celui-ci n'est représenté que par une icone russe moderne et quelques bulles de plomb, en dehors d'une Vierge « dite de saint Luc ». — P. 29, note, un sermon de saint Bernard est cité avec cette référence : « Sermons de la Pathologie (*sic*) de Migne. »

L. Bardou.

L. Petit, A. A., et W. Regel, *Actes de l'Athos. III. Actes d'Esphigménou.* Pétersbourg, 1906. XXXIV-122 pages in-8°. Extrait de *Vizantiiskii Vremennik*, t. XII.

Le monastère d'Esphigménou, comme la plupart des couvents du mont Athos, revendique une origine bien ancienne : il remonterait, dit la tradition locale, à l'impératrice Pulchérie, sœur de Théodose le Jeune. C'est moins que vraisemblable. Peut-être s'agit-il de Pulchérie, sœur de Romain Argyre, 1028-1034. Du moins, c'est à cette époque que l'existence du monastère se laisse saisir pour la première fois, avec celle d'un higoumène connu en 1030. Dans la préface, le R. P. L. Petit esquisse son histoire à partir de cette date, en s'aidant surtout de 44 pièces publiées à la suite, la première de 1034, la dernière de 1848. Plusieurs de ces pièces sont en slave; M. Regel en a établi le texte, de même qu'il a fourni en partie le texte des autres documents.

R. Bousquet.

W. Regel, E. Kurtz et B. Korablev, *Actes de l'Athos. IV. Actes de Zographou.* Pétersbourg, 1907, 213 pages in-8°. Extrait de *Vizantiiskii Vremennik*, t. XIII.

Ce quatrième fascicule des Actes de l'Athos contient 80 pièces intéressant l'histoire du monastère de Zographou, pièces s'échelonnant de 980 à 1748. De ces documents, 67 sont grecs et 13 slaves; les premiers sont publiés par M. Kurtz, les autres par M. Korablev. Un petit nombre avaient été déjà édités avec plus ou moins de soins par divers savants. M. Regel a collationné ou copié lui-même au Mont Athos cette importante collection, qui reste encore malheureusement incomplète. Les noms des éditeurs nous sont de sûrs garants que leur publication est impeccable au point de vue philologique. On regrettera, cependant, qu'ils n'aient pas cru devoir donner un résumé français des actes.

R. Bousquet.

C. Michel et P. Peeters, S. J., *Évangiles apocryphes.* Paris, A. Picard et fils, 1911, in-8°, LX-245 pages. Prix : 3 francs.

Dans la collection des *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, C. Michel et le R. P. P. Peeters publient, en les annotant et en les traduisant, le premier, le *Protévangile de Jacques*, le *Pseudo-Matthieu* et l'*Evangile de Thomas*, et le second, l'*Histoire de Joseph le charpentier.*

Une introduction critique, qui sert de prélude à la publication des textes traduits, refait en abrégé l'historique des éditions et des textes manuscrits de ces Evangiles apocryphes. De ces notes détaillées, relevons simplement les points suivants :

1° Le *Protévangile de Jacques*, édité pour la première fois par Théodore Bibliander, à Bâle, en 1552, l'a été dernièrement, d'abord par Tischendorf, qui a utilisé à cet effet dix-sept manuscrits, puis par M. l'abbé E. Aman dans un ouvrage dont les *Echos d'Orient* ont rendu compte. Le titre varie selon les manuscrits : donc, celui que l'auteur a adopté à la suite des Tischendorf : Γέννησις Μαρίας τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ὑπεραδόξου μητρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, n'est pas certain. Il n'est pas davantage possible d'indiquer avec certitude la date de la composition de cet apocryphe. Toutefois, à la suite de M. Harnack, M. Michel croit pouvoir en faire remonter la première partie à la fin du IIe siècle et la seconde un peu avant le VIe siècle. Enfin, l'auteur, qui n'est pas un Judéo-chrétien, n'est pas Jacques le Mineur, mais un certain Jacques Ἰάκωβός τις sur lequel on ne possède pas de renseignements précis.

2° La première partie du *Pseudo-Mat-*

thieu fut publiée pour la première fois à Halle, par Thilo, en 1869; la seconde l'a été récemment, par Tischendorf, d'après un certain nombre de manuscrits découverts en Italie. Cet apocryphe tient lieu en Occident d'une traduction latine du *Protévangile de Jacques*. Il ne semble pas avoir été composé avant la fin du IVe siècle ni après le VIe siècle.

3° L'*Evangile de Thomas* a paru en quatre rédactions distinctes : deux grecques, une latine et une syriaque. La première a été éditée pour la première fois à Venise par Mingarelli, en 1764; la seconde et la troisième l'ont été par Tischendorf, et la quatrième par Wright, à Londres, en 1865. L'auteur ne paraît pas devoir être identifié avec Thomas l'apôtre.

4° L'*Histoire de Joseph le charpentier*, qui est plutôt le récit de la mort de saint Joseph, a paru en trois rédactions distinctes : la recension copte dite bohaïrique, la version saïdique et la version arabe. Ces versions diffèrent et pourtant se complètent, ce qui semble attester leur commune provenance d'un original plus détaillé. La date de la composition, incertaine comme les autres, ne paraît pas devoir être reculée au delà du IVe siècle. Enfin, les récits bohaïrique et saïdique ont été publiés à Paris, par Revillout, en 1876; le récit arabe, par G. Wallin, à Leipzig, en 1722.

Corrects dans l'ensemble, les textes publiés dans cet ouvrage présentent pourtant quelques formes douteuses : p. 102 : *temptare virginem tuam?* pour *dubitare de virgine tua;* p. 180 : la forme verbale un peu barbare des manuscrits ἐπετήχευεν remplacée par ἐπετήδευεν avec le sens de : s'occuper longuement de. Cette substitution, imaginée par Thilo et Tischendorf, est ingénieuse mais incertaine. Le texte latin qui porte : *docebat illum* paraît avoir exactement rendu l'idée : il s'agit en effet de questions faites par le maître de Jésus à son divin élève. Et puisqu'on fait remarquer que *Jésus n'y répondait pas*, il faut que le verbe précédent, dont le mot διδάσκαλος est sujet, exprime ou l'idée de questionner ou l'idée d'enseigner. Du reste, beaucoup d'autres corrections sont aussi arbitraires, mais il faut s'en contenter provisoirement pour donner aux phrases du récit un sens acceptable. E. MONTMASSON.

D. BASSI — E. MARTINI, *Disegno storico della vita e cultura greca*. Milan, U. Hœpli, 1910, in-16, XVI-791 pages. Prix : 7 fr. 50.

On connaît le succès de la bibliothèque de vulgarisation entreprise, sous le titre de « Manuels Hœpli », par l'éditeur Hœpli, de Milan. Deux savants distingués viennent d'ajouter à la collection un intéressant précis intitulé « Esquisse historique de la vie et de la culture grecques ». L'ouvrage est divisé en quatre livres : I. Mythologie et religion. — II. La Grèce depuis les temps les plus anciens jusqu'au VIe siècle avant notre ère. — III. Grandeur et décadence de la Grèce : de Marathon à Chéronée. — IV. La Grèce du règne d'Alexandre à celui de Justinien. Ce dernier livre, seul, rentre directement dans le cadre de nos études. Et je dois avouer que j'ai trouvé un peu maigre la part faite à cette période de la vie et de la civilisation helléniques. Il n'y est presque rien dit de l'influence réciproque qu'exercèrent l'un sur l'autre le judaïsme et l'hellénisme, de la part prise par ce dernier dans la propagation de la religion chrétienne et dans la littérature ecclésiastique des premiers siècles. On se contente d'énumérer les principaux représentants de cette littérature en y joignant, en traduction italienne, deux extraits des œuvres de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Je sais bien que les auteurs, selon l'avertissement mis en tête de la préface, s'en sont tenus aux programmes officiels. Mais il dépend précisément des savants de faire, au besoin, modifier ces programmes; et l'intérêt croissant que le public instruit attache à l'histoire des origines chrétiennes suffirait à exiger une modification dans le sens que nous venons d'indiquer. Le titre même de ce livre IV me suggère une autre remarque : pourquoi confondre « la Grèce » avec « l'hellénisme » ?

Pour l'histoire profane de la vie et de la culture grecques, ce manuel, d'impression très nette, sera certainement fort goûté et rendra grand service. Nous souhaitons aux prochaines éditions d'accentuer un peu plus la note chrétienne exigée par la dernière période de cette histoire.

S. SALAVILLE.

44c-11. — Imp. P. FERON-VRAU, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe. — *Le gérant* : E. PETITHENRY.

SÉVÉRIEN DE GABALA ET LE SYMBOLE ATHANASIEN

Malgré de nombreuses et très érudites recherches, l'origine du symbole *Quicumque,* dit de saint Athanase, reste encore un problème. Il ne se passe guère d'années sans que quelque critique ne propose une solution nouvelle, qui ne se trouve jamais être pleinement satisfaisante. Dans une savante étude publiée récemment, Dom Morin a résumé ainsi l'état actuel de la question (1) :

Relativement à l'origine du *Quicumque* ou symbole d'Athanase, trois données sont désormais acquises, sur lesquelles tous les critiques sont d'accord :

En premier lieu, la pièce n'est point de saint Athanase, bien qu'elle porte son nom dans de nombreux manuscrits, comme dans l'usage officiel.

Secondement, elle a été rédigée non en grec, mais en latin.

Troisièmement enfin, elle est pour sûr antérieure à l'époque carolingienne. Swainson, de nos jours, a émis une théorie d'après laquelle le *Quicumque* n'aurait été constitué qu'au cours du IXe siècle, au moyen de deux parties distinctes qu'on aurait alors soudées l'une à l'autre. Cette théorie est de tout point insoutenable; un seul fait suffit à le prouver; nous possédons plusieurs copies du texte complet du *Quicumque* remontant au VIIIe siècle; l'une d'elles peut même être datée de l'an 700 environ, plutôt avant qu'après (2).

En dehors de ces trois points, c'est l'incertitude la plus déconcertante, une divergence d'opinions tout à fait extraordinaire. Par exemple, pour ce qui est du pays d'origine, les meilleurs juges, en Angleterre surtout, ont opiné pour la Gaule méridionale, la vallée du Rhône et la Provence, en tout cas, pour la sphère d'influence de l'école de Lérins: c'est même là, on peut le dire, le sentiment qui tend à prévaloir de plus en plus à notre époque. Cependant, des érudits très compétents ont soutenu la possibilité d'une provenance espagnole ou africaine; tout dernièrement même, une voix s'est élevée en faveur de Milan.

Encore moins est-on près de s'entendre au sujet de la date. Le jésuite Brewer (1) croit pouvoir la fixer entre l'automne de 382 et l'hiver de l'année suivante. Künstle est également d'avis qu'elle peut remonter jusqu'au déclin du IVe siècle (2); Kattenbusch (3), au second décennium du Ve. Waterland, Ommaney, Burn, placent la composition du symbole à des dates qui vont s'échelonnant entre 427 et 450, tandis que Caspari et Kraus n'ont pas hésité à l'abaisser jusqu'au VIe siècle. Moi-même, il y a neuf ans, j'essayais de montrer que, si véritablement le *Quicumque* est originaire du sud de la Gaule, rien n'empêche de descendre jusqu'à la première moitié du VIe siècle, plusieurs motifs semblent même y inviter; mais il n'est guère possible de dépasser cette date, sans quoi l'on tombe en pleine décadence et barbarie (4). C'est à cette solution que s'est rallié, provisoirement du moins, l'un des hommes d'Oxford qui contribuent le plus, présentement, au renom de cette Université, M. Turner (5). Le Dr Loofs, au contraire, examen fait des différentes hypo-

(1) *L'origine du symbole d'Athanase* dans *The Journal of Theological Studies,* janvier 1911, p. 161-190. Cet article doit être suivi d'un autre d'égale longueur, dont l'auteur nous a très obligeamment communiqué les épreuves. Qu'il reçoive ici tous nos remerciements. Le travail entier est divisé en quatre parties qui ne sont autres que les conférences ou *Lectures* données par Dom Morin à l'Université d'Oxford, en octobre 1910.

(2) Celle du ms. de Bobbio, Ambrosian. O 212 sup.

(1) *Das sogen. Athanasianische Glaubensbe, kenntnis ein Werk des hl. Ambrosius.* Paderborn-1909, p. 89 sq.

(2) *Antipriscilliana,* Fribourg-en-B., 1905, p. 241.

(3) *Theolog. Literaturzeitung,* année XXII (1897), col. 144.

(4) *Revue bénédictine,* t. XVIII (1901), p. 337 sq.

(5) *The History and Use of Creeds and Anathemas in the Early Centuries of the church* (1906), p. 75.

thèses émises jusqu'à ce jour, persiste à prétendre que le *Quicumque* est le résultat d'un long travail d'élucubration et d'accrétions successives qui ont pu se produire de 450 à l'an 600 (1).

Ainsi désaccord complet entre les savants; les uns voient dans le *Quicumque* un produit de l'âge d'or de la patristique d'une époque où « l'originalité de la pensée était encore un don commun des théologiens (2); les autres y reconnaissent plutôt l'œuvre d'un compilateur — d'un compilateur de premier ordre évidemment — plus voisin, toutefois, des Césaire et des Isidore que des Augustin et des Ambroise » (3).

Après avoir écrit ces lignes, l'érudit Bénédictin examine les causes de ces divergences, bien faites pour inspirer quelque scepticisme à l'endroit de la critique interne, car c'est la critique interne qui a enfanté presque toutes ces hypothèses. Les témoignages externes font presque complètement défaut. La pièce est de facture tout à fait impersonnelle. Ce qui a surtout égaré les savants, d'après Dom Morin, c'est qu'ils ont cherché à découvrir dans le *Quicumque* telle ou telle tendance doctrinale, alors que le symbole n'est pas tant caractérisé par son fond que par la manière plutôt rare et nouvelle dont la doctrine est formulée. Cette manière donne « l'impression que la pièce ne doit guère remonter beaucoup plus haut que le VIe siècle ».

Quant au pays d'origine, impossible de le déterminer autrement que par les témoignages externes. Se basant sur ce fait que l'existence du *Quicumque* est attestée pour la première fois au concile de Tolède de 633 et sur l'invraisemblance d'une origine gallicane, une fois passé l'an 550, Dom Morin se prononce pour la provenance espagnole dans la seconde moitié du VIe siècle. Il se hasarde même à prononcer un nom, celui de Martin de Braga, l'homme le plus érudit de son temps, à qui l'Orient et l'Occident étaient également connus, qui, après des voyages en Orient, vint aborder, on ne sait trop pourquoi, au pays de Galice. Parmi les écrits de ce personnage, qui sont considérés comme perdus, saint Isidore de Séville mentionne une *Règ e de foi, regula fidei*. Ne serait-ce point là notre *Quicumque?* C'est sur ce point d'interrogation que Dom Morin termine son travail. Avec une loyauté scientifique qui l'honore, il combat résolument l'hypothèse qu'il avait émise, il y a neuf ans, sur l'origine gallicane du symbole, et sa composition probable par saint Césaire d'Arles (1). Il ne nie pas cependant que l'influence de l'école de Lérins ait été sensible dans la rédaction de la pièce, car les écrits des Lériniens étaient fort en honneur en Espagne au VIe siècle.

Telles sont les conclusions auxquelles s'arrête le savant Bénédictin. Comme lui, nous sommes pleinement convaincu qu'en la matière la critique interne pure est incapable de fournir autre chose que des probabilités. Or, le nombre des probabilités est incalculable. Je ne crois pas qu'il y ait un seul Père latin, voire même un seul Père grec, à partir du IVe siècle, auquel on ne puisse faire honneur du *Quicumque*, en employant les procédés du P. Brewer relativement à saint Ambroise, c'est-à-dire en allant quêter çà et là dans les divers écrits d'un même Père des phrases et des bouts de phrases susceptibles d'être rapprochés des versets du symbole.

Quant aux rares témoignages externes dont on dispose, ils ne peuvent pas non plus fournir une solution certaine du prob ème. Certes, la manière dont Dom Morin les utilise au profit de ses conclusions est ingénieuse, mais elle n'est pas à l'abri de toute discussion. Du fait que le concile espagnol de 633 a fait des emprunts au *Quicumque*, il ne s'ensuit pas nécessairement que celui-ci ait été composé par un Espagnol. Les Pères de Tolède ont pu le trouver dans quelque théologien de la Gaule

(1) Article « Athanasianum », dans la *Realencyclopædie für protest. Theologie*, 3e édit., t. II, p. 177 sq.

(2) Burn, *An Introduction to the Creeds*. Londres, 1899, p. 182.

(3) *The Journal of theological Studies, loc. cit.*, p. 161-162.

(1) *Revue bénédictine*, t. XVIII, p. 340.

méridionale, puisqu'on nous dit que les ouvrages des Lériniens étaient fort goûtés en Espagne au vie siècle. Dira-t-on que, passé l'an 550, la Gaule était incapable de produire un pareil chef-d'œuvre? Mais, outre qu'il est dangereux d'affirmer de pareilles impossibilités, qui empêche de supposer que le Lérinien, auteur présumé du symbole, a vécu avant l'an 550, et peut-être dans la première moitié du ve siècle? Car on ne voit aucune nécessité à ce que le *Quicumque* ait dû attirer l'attention générale aussitôt après son apparition. On sait combien sont fréquentes les professions de foi composées par de simples particuliers dans l'ancienne Eglise, et beaucoup, et de très belles, sont restées inaperçues.

*
* *

La nouvelle thèse de Dom Morin n'est donc qu'une hypothèse de plus, ajoutée à tant d'autres; mais toutes les hypothèses ne sont pas à mettre sur le même rang. Nous reconnaissons volontiers que cette dernière vient l'une des premières pour le degré de vraisemblance. Ce qui va suivre n'est pas d'ailleurs de nature à l'ébranler directement, car nous n'avons pas découvert l'auteur du *Quicumque*, nous croyons seulement avoir trouvé la source (ou l'une des sources) de la partie trinitaire de ce symbole.

Cette source est grecque. C'est la première des homélies de Sévérien de Gabala, que le méchitariste Jean-Baptiste Aucher traduisit en latin d'une ancienne version arménienne, et qu'il édita à Venise, en 1837, sous le titre : *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliæ nunc primum editæ ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatæ* (1). Sévérien, évêque de Gabala, l'infidèle ami de saint Jean Chrysostome, est un nom bien connu dans la littérature patristique, et il est inutile d'esquisser ici sa notice biographique. Quant à l'homélie en question, elle fut prononcée à Jérusalem un dimanche qui se trouvait être la fête de l'Epiphanie, la *fête des Lumières* (1). Si l'on fait attention : 1° que Sévérien de Gabala est mort vers l'an 408; 2° que la fête de l'Epiphanie se célébrait le 6 janvier (2); 3° qu'entre les années 382-408, le 6 janvier est tombé un dimanche en 390, 396, 401 et 407; 4° que l'année 401 doit être exclue, parce que Sévérien se trouvait alors vraisemblablement à Constantinople, et que la date 407 paraît peu probable, il reste que notre homélie a dû être prêchée le 6 janvier 390, ou le 6 janvier 396.

Son authenticité est hors de doute. Au point de vue interne, c'est bien le style alerte, nerveux, de fer, selon l'expression de Saville, sentencieux, ami de l'antithèse, que l'on connaît à l'évêque de Gabala, qui dit de lui-même : *J'aime toujours à dire beaucoup de choses en peu de mots* (3). Par ailleurs, la version arménienne remonte au ve siècle, c'est-à-dire à l'âge d'or de la littérature arménienne, comme nous l'apprend Aucher dans son introduction (4). Il est difficile de supposer qu'un traducteur presque contemporain de Sévérien lui ait attribué des écrits qui ne lui appartenaient pas. Enfin, il est peut-être permis d'identifier notre homélie avec celle dont parle Gennade de Marseille dans son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis : Legi ejus* (*Seve-*

(1) Ces homélies sont au nombre de quinze. Leur authenticité n'est pas douteuse. Plusieurs d'entre elles sont citées par les auteurs anciens. Aucher a publié le texte arménien avec la traduction latine en regard. L'épithète *Emensensis*, donnée par le texte arménien à Sévérien, signifie vraisemblablement, comme le pense Aucher, p. XVI, que l'évêque de Gabala était natif d'Emèse.

(1) Le titre de l'homélie est le suivant: *In magna die luminum* (τὰ ἅγια φῶτα), *Jerosolymis prolata. De fide, deque generatione Filii ex Patre.* L'orateur dit en débutant: *Hortatur locus dominicus de Domino loci agere atque dies dominica superveniens.*

(2) A cette époque, la fête du 25 décembre n'était pas encore introduite dans le diocèse de Jérusalem. La fête du 6 janvier correspondait à la fois à notre Noël et à notre Epiphanie. C'est sous l'épiscopat de Juvénal (424-458), comme l'a prouvé le P. S. Vailhé, (*Echos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 212-218), que la fête occidentale du 25 décembre fut adoptée dans la Ville Sainte.

(3) *Semper compendiose agere me delectat, et plura paucis comprehendere.* Homil. IX. AUCHER, p. 337.

(4) AUCHER, p. XVIII.

riani) de Baptismo et Epiphaniæ solemnitate libellum gratissimum (1). Si nous entendons bien le prêtre marseillais, il veut dire qu'il a lu un petit livre contenant deux homélies de Sévérien de Gabala; l'une sur le baptême, que nous possédons encore, et qui est la dixième du recueil d'Aucher (2); l'autre sur l'Epiphanie, qui est peut-être celle dont nous parlons (3). La lecture de ces deux pièces enthousiasma Gennade, et il écrit de leur auteur qu'il est *in homiliis declamator admirabilis*. Cet éloge est parfaitement mérité, surtout pour ce qui regarde la longue homélie sur le baptême.

L'homélie sur l'Epiphanie, quoique assez courte (elle tient en sept pages), est aussi d'une grande beauté et d'un riche contenu dogmatique. C'est, peut-on dire, un résumé en phrases lapidaires de la théologie de Dieu un et trine. L'orateur commence par nous parler du Dieu unique, principe sans principe, source de tout être, possédant toutes les perfections, dégagé de toute imperfection (p. 5-9). Il passe ensuite au dogme trinitaire et il insiste spécialement sur la génération éternelle du Verbe (p. 9-11). Il termine par l'admirable exposé que voici du mystère de Dieu en trois personnes (4) :

Erat Pater ingenitus, et Filius genitus, Ens ab illo Ente substantiali, vita e vita. *Sicut*, ait, *Pater habet vitam in seipso, ita et Filio dedit habere vitam*. Non quasi prius genuerit, et postmodum dederit ei vitam, sed Vivens viventem vitam genuit, et Creator creatorem, judicemque. Non enim improprie velut adscitiam habet Patris virtutem, sed ex natura æqualis ei fuit, juxta illud quod in Evangelio exponitur, quod : *Omne quod Patris est, illud meum est.* — Et : *Ego et Pater meus unum sumus.* — Et : *Qui vidit me vidit Patrem.*

Omnia quæcumque Patris sunt, eadem et Filii, nisi solum quod non est Pater; et omne quicquid Filius est, idem et Pater, nisi solummodo quod non est Filius, nec carnem sumpsit; atque omne quidquid Pater est et Filius, idem et Spiritus sanctus, præter quod non est Pater et Filius, neque homo factus est, sicut Filius. Vivit Pater : *Vivo ego*, inquit, *Dominus virtutum*. Vivit et Filius : *Ego sum*, ait, *vita et lux et veritas*. Vivit et Spiritus sanctus : *Caro nihil juvat, sed Spiritus est qui vivificat.*

Unus est etiam Dominus, et unus Deus, et unus Rex; non Dominos, nec Deos, neque Reges profitemur sanctam Trinitatem, secundum quod Seraphim clamabant in templo : *Sanctus, Sanctus, Sanctus;* ter Sanctus et semel Dominus. Siquidem unus est Dominatus Patris et Filii et Spiritus sancti. Unus Dominus et Deus, Pater; non est enim alius Deus Pater. Et unus Dominus et Deus, Filius; non est enim alius Filius. Et unus Dominus et Deus, Spiritus sanctus; non est enim alius Spiritus Deus, nisi Dei Spiritus. Unus est Deus Pater, ex quo omnia. Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus sanctissimus, qui omnia renovat et sanctificat. Unum baptismum et unam Ecclesiam Paulus prædicat, non ipse, sed ille de quo dicebat : *Si experimentum aliquod quæritis Christi, qui per me vobiscum loquitur.*

Genuit Pater Filium, non tamen in Genitum suum mutatus fuit; sed est Pater, Pater; et Filius, Filius; et Spiritus sanctus, Spiritus Dei. Genitus est Filius, nec tamen in Patrem mutatus est; non enim in opprobrium vel in explosionem est Patris Filius, sed ex scientia (1) Ingeniti Genitus. Ne diffidamus de divina gene ratione. Ne contemnamus et ipsius carnalem nativitatem. Ne pessumdemus et voluntariam paupertatem. Dignitas angelorum, honor coram standi est; dignitas Unigeniti sedere a dextra Patris. Angeli vel nomen ipsum ministerii est, et archangeli principatus ministerii.

(1) *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXI. *P. L.*, t. LVIII, col. 1075.

(2) P. 371-401. Le texte grec de cette homélie se trouve parmi les œuvres de saint Basile. *P. G.*, t. XXXI, col. 423-444.

(3) L'identification cependant n'est pas absolument sûre, car Matthæi a édité dans ses *Lectiones Mosquenses* une homélie *In Dei apparitionem* sous le nom de Sévérien de Gabala. Cette homélie est reproduite dans Migne, *P. G.*, t. LXV, col. 15-26. Elle est d'une remarquable banalité. Par ailleurs, le *libellus* dont parle Gennade peut ne désigner qu'un seul discours, puisque le souvenir du baptême du Christ est attaché à la fête de l'Epiphanie.

(4) Nous reproduisons la traduction latine d'Aucher, n'ayant pu découvrir le texte original.

(1) Au lieu de *ex scientia*, il faut peut-être traduire *ex essentia*.

Deum autem apud Deum dici, nomen Dei est. Deum, inquam apud Deum, non Dii. Non enim duos Ingenitos neque duos Genitos confitemur, sed unum Ingenitum et unum Genitum, et unum Spiritum veritatis ex Patre procedentem.

Tres et unus, unus et tres, quia unam essentiam sanctæ Trinitatis profitemur, in tribus hypostasibus perfectarum personarum. Non enim persona Patris est persona Filii, neque persona Filii aut Spiritus sancti est persona Patris, quamquam jam inde ex una ipsa essentia Patris est Filius et Spiritus sanctus. Quoniam Unigenitus Filius, qui ante sæcula est et ex Patre et apud Patrem, Deus apud Deum, et idem homo cum hominibus, non decidens a divinitate, etsi incarnatus comperitur, non deturbatus a prima sua nativitate, etsi per carnalem nativitatem ex Virgine apparuit in carne natus. Imo etiam dum in utero Virginis erat, non erant ab ipso vacui cœli et terra universaque creatura.

Ingenito Deo Patri, et Genito ab ipso Filio unigenito et Spiritui sancto procedenti ex illorum essentia, tribus in una substantia omnis gloria, nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen (1).

Ces quelques lignes renferment non seulement tout le fond doctrinal de la partie trinitaire du *Quicumque*, mais encore la plupart des expressions et des tournures, plusieurs phrases entières qu'on retrouve presque mot pour mot dans le texte du symbole. La concordance est telle, qu'il paraît vraiment difficile de l'attribuer à un pur hasard. Pour la rendre plus sensible, nous allons reproduire les versets du *Quicumque*, en mettant en regard les passages correspondants de l'homélie. Nous ajoutons entre crochets quelques phrases d'autres homélies du même auteur, susceptibles d'être rapprochées du texte du symbole.

1. Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem.

2. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit : absque dubio in æternum peribit.

3. Fides autem catholica hæc est ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur.

3. *Tres et unus, unus et tres, quia unam essentiam sanctæ Trinitatis profitemur, in tribus hypostasibus perfectarum personarum;*

4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

5. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.

5. *Non enim persona Patris est persona Filii, neque persona Filii aut Spiritus sancti est persona Patris.*

6. Sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas.

6. *Quamquam jam inde ex una ipsa essentia Patris et est Filius Spiritus sanctus* (p. 15).

7. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus.

7. *Omne quidquid Pater est, et Filius, idem et Spiritus sanctus* (p. 13).

Erat Pater, Pater verus; et Filius, Filius vere, et Sanctissimus Spiritus, certus Spiritus Dei (p. 11).

Vivit Pater, vivit et Filius, vivit et Spiritus sanctus (p. 13).

Est Pater, Pater; et Filius, Filius, et Spiritus sanctus, Spiritus Dei (p. 15).

8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus.

(1) Aucher, p. 13-17.

9. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus.

9. [Magnus quippe est Genitor, magnus et Genitus..... Magnus est Pater, et magna virtus ejus, Spiritus sanctus. *Homil.* VII, p. 289].

[Si Pater liberat, et Filius liberat, et Spiritus liberat. *Ibid.*, p. 293.]

[Inter fideles Pater, inter fideles Filius, inter fideles Spiritus quoque sanctus ... In medio itaque Pater, in medio Filius, in medio etiam Spiritus sanctus. *Homil.* V, p. 201-203.]

10. Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus.

10. *Ante sæcula est Genitor, ante sæcula temporaque et Genitus* (p. 9). *Unigenitus semper erat et sempiternus apud Genitorem est* (p. 13).

[Ante sæcula Pater, ante sæcula Filius, ante sæcula Spiritus sanctus. *Homilia de Serpente*, 7. *P. G.*, t. LVI, col. 510.]

11. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus.

12. Sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus.

13. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus.

14. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

13-14. [Quemadmodum cum dixerim *Deus*, et *Deus*, et *Deus*, non tres deos dico, sed unum; similiter quum dicam *Omnipotens*, et *Omnipotens*, et *Omnipotens*, non tres dico omnipotentes, sed unum. *Homil.* IV, p. 173.]

[Ecclesia non tres omnipotentes novit, sed unam virtutem quæ omnia potenter tenet. Veraciter omnipotentia in Patre et Filio et Spiritu sancto agnoscitur. *Ibid.*, p. 159.]

15. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus.

16. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.

17. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus.

18. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus.

19. Quia sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.

15-19. *Unus est etiam Dominus, et unus Deus et unus Rex, non Dominos, nec Deos, neque Reges profitemur sanctam Trinitatem :* secundum quod Seraphim clamabant in templo : *Sanctus, Sanctus, Sanctus; ter sanctus et semel Dominus. Siquidem unus est dominatus Patris et Filii et Spiritus sancti. Unus Dominus et Deus Pater; non est enim alius Deus Pater. Et unus Dominus et Deus Filius; non est enim alius Filius. Et unus Dominus et Deus, Spiritus sanctus; non est enim alius Spiritus Deus nisi Dei Spiritus* (p. 13).

[Cf. *Homil.* IV, p. 163 : Dominus et Deus est Pater; Dominus et Deus est Filius.]

[Qui dixerit tres Deos seorsum ab invicem anathema sit. *Homil.* IV, p. 159.]

[Regnat Pater; regnat Filius, regnat Spiritus sanctus..... Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus. *Homilia de Serpente*, 7, *P. G.*, t. LVI, col. 510, 511.]

20. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus.

21. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.

22. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

23. Unus ergo Pater, non tres Patres, unus Filius, non tres Filii, unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti.

24. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales.

25. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate venerenda sit.

26. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.

20. *Principium omnium Deus est, ipse vero a nullo unquam principio factus* (p. 5). *Erat Pater ingenitus* (p. 13).

21. *Generavit Ingenitus Genitum suum* (p. 9). *Erat Filius genitus, ens ab illo ente substantiali* (p. 13).

20-22. *Ingenito Deo Patri, et Genito ab ipso Filio Unigenito, et Spiritui sancto procedenti ex illorum essentia, tribus in una substantia, omnis gloria* (p. 17).

23. *Etquemadmodum non est alius Pater præter unum solum, similiter nec alius est Filius præter unicum, neque alius Spiritus coæqualis præter Spiritum Dei* (p. 9).

Non duos Ingenitos, neque duos Genitos confitemur, sed unum Ingenitum, et unum Genitum, et unum Spiritum veritatis ex Patre procedentem (p. 15).

Unus est Deus Pater, ex quo omnia, Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et unus Spiritus sanctissimus, qui omnia renovat et sanctificat (p. 15).

Non quasi prius genuerit..... ex natura æqualis ei fuit (p. 13).

24. [Non est ordo in immortali natura, talis ordo ut unus alterum superet. Quivis dicatur prius, ejusdem honoris est et secundus, et non diminuitur aut despicitur quodammodo tertius. *Homil.* VII, p. 261, 263.]

Ce parallèle nous paraît impressionnant. Voici les conclusions qu'il nous suggère:

1° Si le rédacteur du *Quicumque* n'a pas utilisé l'homélie de Sévérien de Gabala pour la partie trinitaire, noûs sommes en présence d'un phénomène littéraire vraiment curieux, qui ne peut qu'augmenter notre scepticisme à l'endroit de la critique interne pure. Il y a lieu de se demander quand on pourra affirmer avec certitude la dépendance d'un texte donné à l'égard d'un autre, hormis le cas d'une transcription servile et à peu près complète. Qu'on remarque, en effet, que sur vingt-six versets du symbole, nous en avons retrouvé plus de la moitié, et plusieurs presque mot pour mot, dans deux pages de l'homélie de l'évêque de Gabala. Nous sommes loin ici du procédé qui consiste à parcourir tous les ouvrages d'un auteur pour glaner çà et là des phrases, des débris de phrases rappelant, pour le fond ou la forme, le texte du symbole.

Ce procédé, le P. Brewer n'est pas le seul à l'avoir employé. D'autres que lui l'ont appliqué à Vincent de Lérins, à saint Augustin (1), etc. Ceux qui lui trouvent quelque valeur reconnaîtront sans doute que, de toutes les concordances relevées jusqu'ici entre le *Quicumque* et n'importe quel écrivain ecclésiastique, il n'en est

(1) Cf. Tixeront, article « Athanase (Symbole de saint) », dans le *Dictionnaire de théologie catholique* Vacant-Mangenot, t. Ier, col. 2184-2186.

point de comparables à celles que nous signalons entre la partie trinitaire du symbole et l'homélie de Sévérien, puisqu'elles sont très nombreuses, sont tirées d'une même pièce et viennent les unes à la suite des autres dans un contexte de deux pages.

On peut aller plus loin et avancer que, si la dépendance n'existe point dans le cas présent, il paraît difficile de l'admettre pour la profession de foi du IVe concile de Tolède (décembre 633). Cependant, la grande majorité des critiques n'hésite point à reconnaître que le concile espagnol a fait des emprunts au *Quicumque* (1). Voici deux passages de la profession de foi de Tolède, que Dom Morin donne comme preuve certaine de l'utilisation du symbole par les évêques espagnols :

In personarum diversitate trinitatem credentes, in divinitate unitatem prædicantes *nec personas confundimus, nec substantiam separamus. Patrem a nullo factum vel genitum* dicimus : *Filium a Patre non factum sed genitum* asserimus : *Spiritum* vero *sanctum nec creatum, nec genitum sed procedentem ex Patre et Filio* profitemur. Ipsum autem *Dominum nostrum Jesum Christum Dei Filium* et creatorem omnium *ex substantia Patris ante sæcula genitum...*

Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem..... Deus et homo, non autem duo Filii et Dei duo..... præferens passionem et mortem *pro salute nostra..... descendit ad inferos..... Hæc est catholicæ* ecclesiæ fides..... quam quisquis firmissime custodierit, perpetuam salutem habebit (2).

Certes, il y a là plus d'une coïncidence verbale digne d'attirer l'attention, mais celles que nous avons trouvées dans l'homélie de l'évêque de Gabala nous paraissent tout aussi frappantes.

2° Il est clair que Sévérien de Gabala était de force à composer le *Quicumque*. La chose ne paraît pas contestable pour la partie trinitaire. Une des particularités les plus remarquables du symbole consiste à appliquer successivement à chaque personne divine un même attribut. Or, nos citations, qu'il serait facile de multiplier, montrent que Sévérien affectionne ce procédé, dont le but est de mettre en relief l'égalité parfaite des personnes divines entre elles.

La doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio* n'est pas ignorée de l'orateur syrien. S'il dit simplement à un endroit : *Qui a Patre procedit*, il écrit quelques lignes plus loin : *procedens ex illorum essentia,* formule équivalente à celle du symbole : *A Patre et Filio*. La doctrine du *Filioque* est d'ailleurs contenue implicitement dans cet autre passsage de notre homélie : *Omnia quæcumque Patris sunt, eadem et Filii, nisi solum quod non est Pater; et omne quicquid Filius est, idem et Pater, nisi solummodo quod non est Filius, nec carnem sumpsit* (1). A en juger par la manière dont ils s'expriment, certains critiques paraissent ignorer que la formule *ab utroque* est employée assez couramment par plusieurs Pères grecs, notamment par Didyme l'Aveugle, saint Epiphane, saint Cyrille d'Alexandrie. On la trouve aussi chez les Syriens et chez les Arméniens, quelquefois sous la forme donnée par Sévérien de Gabala : *ab utriusque essentia* (2). Si l'on n'avait à faire valoir contre l'origine grecque du *Quicumque* que l'emploi de la formule *a Patre et Filio,* nous croyons que l'argument n'aurait pas grande portée.

L'évêque de Gabala aurait-il pu être l'auteur de la partie christologique du symbole? Je crois qu'on peut répondre affirmativement. Si l'on s'amusait à chercher dans ses homélies des passages équivalents pour le sens ou identiques dans la forme aux versets de la dernière partie

(1) Cf. Dom Morin, art. cit., p. 174-175. Le Dr Loofs ne reconnaît point le *Quicumque* dans la profession de Tolède. *Realencyclopædie, loc. cit.*, p. 191.
(2) Dom Morin, *loc. cit.*, p. 174-175.

(1) Aucher, p. 13.
(2) Cf. pour les Syriens, l'article du P. S. Salaville : *Doctrina de Spiritus sancti ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis aliisque documentis ipsas illustrantibus*, dans les *Slavorum Litteræ Theologicæ*, t. V (1909), p. 165-172; et pour les Arméniens, Avedichian, *Dissertazione sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo*. Venise, 1824.

du *Quicumque*, on arriverait sans doute à des résultats assez satisfaisants. Voici, par exemple, un extrait d'une homélie pour la fête de Noël qui appartient sûrement à Sévérien :

Tum quidem *secundum naturam ante sæcula genitus est ex Patre*, prout novit ille qui genuit : hodie vero rursus *ex Virgine* præter naturam *natus est*, prout Spiritus sancti novit gratia. Et superna ejus generatio vera est, et inferior ejus generatio minime falsa : *et vere Deus ex Deo genitus est, et vere homo idem ex Virgine natus est*. Sursum solus ex solo Unigenitus, deorsum solus ex sola Virgine idem Unigenitus (1).

Mais notre intention n'est pas de soutenir un paradoxe. Nous reconnaissons volontiers que Sévérien de Gabala n'a rédigé ni la partie trinitaire ni la partie christologique du *Quicumque*, que ce symbole a été composé en latin et par un Latin, qu'il ne s'est pas formé par accrétions successives, comme le veulent certains critiques, qu'il n'y a même pas à distinguer deux rédacteurs, l'un pour la partie trinitaire, l'autre pour la partie christologique. A partir de la controverse nestorienne, rien n'est plus fréquent que les professions de foi où le dogme trinitaire est nettement séparé du dogme christologique (2).

3° Le fait que Gennade de Marseille a très probablement connu l'homélie de Sévérien pourra suggérer à certains qu'il est peut-être le rédacteur du *Quicumque*. Les nombreux érudits qui ont assigné pour patrie au *Quicumque* la Gaule méridionale, ne manqueront sans doute pas de faire ressortir la vraisemblance de cette hypothèse. A la fin de son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Gennade déclare qu'il a envoyé son ouvrage au pape Gélase avec une lettre contenant sa profession de foi, *epistolam de fide mea* (1). Certains ont identifié cette profession de foi avec le *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* du même auteur. Mais rien n'est plus contestable que cette identification. Des critiques comme Caspari voient dans cet opuscule un débris des *huit livres contre toutes les hérésies* du prêtre marseillais, ou plus précisément la conclusion positive de cet ouvrage perdu (2). Y aurait-il témérité à supposer que cette profession de foi envoyée au pape Gélase était notre *Quicumque?* On pourra faire à cette hypothèse une grave objection. Le *Quicumque* est une formule tout à fait impersonnelle. Or, Gennade parle de sa foi personnelle, *de fide mea*. Quoi qu'il en soit, faisons remarquer qu'il y a quelque intérêt à comparer le texte du symbole avec les deux premiers chapitres du *Liber de ecclesiasticis dogmatibus*. En voici des extraits :

Credimus unum esse Deum Patrem, et Filium et Spiritum sanctum : Patrem eo quod filium habeat; Filium eo quod patrem habeat; Spiritum sanctum eo quod sit ex Patre et Filio procedens, Patri et Filio coæternus. Pater ergo principium deitatis, qui sicut nunquam fuit non Deus, ita nunquam fuit non Pater, a quo Filius natus, a quo Spiritus sanctus *non natus* quia non est Filius, neque ingenitus, quia non est Pater, *neque factus*, quia non est ex nihilo, sed *ex Deo Patre et Deo Filio Deus procedens. Pater æternus*, eo quod æternum habeat Filium, cujus æternus sit Pater. *Filius æternus*, eo quod sit Patri coæternus. *Spiritus sanctus æternus*, eo quod sit Patri et Filio coæternus. *Non confusa in una persona Trinitas*, ut Sabellius dicit; *neque separata* aut divisa *in natura divinitas*, ut Arius blasphemat; *sed alter in persona Pater, alter in persona Filius, alter in persona Spiritus sanctus*. Unus natura in sancta Trinitate Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus.

Non Pater carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantum, ut qui

(1) *In natalem Christi diem. P. G.*, t. LVI, col. 387.

(2) Signalons parmi ces symboles celui de Théodore de Mopsueste, qui fut dénoncé comme entaché d'hérésie par le prêtre Charisius, à la sixième session du concile d'Ephèse. Mansi, *Amplissima Coll. concil.*, t. IV, col. 1347-1352; la confession de foi d'Acace de Bérée, donnée par le *Synodicon Cassinense*, Mansi, t. V, col. 1012-1014; celle de Théodoret, dans une lettre au peuple de Constantinople, Mansi, *Ibid.*, col. 817-818.

(1) *De Scriptoribus ecclesiasticis*, c. c. *P. L.*, t. LVIII, col. 1120.

(2) Bardenhewer, *les Pères de l'Eglise*, t. III (éd. franç.), p. 116-117.

erat in divinitate Dei Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris Filius..... Natus secundum veritatem naturæ ex Deo Dei Filius ut..... esset *verus Deus et verus homo unus Filius*. Non ergo *duos Christos*, neque duos filios fatemur, sed *Deum et hominem unum Filium*..... Deus ergo hominem assumpsit. homo in Deum transivit, non naturæ versibilitate..... sed Dei dignatione (1).

Mais Gennade n'est vraisemblablement pas le seul des théologiens de la Gaule méridionale à avoir lu les homélies de Sévérien de Gabala, que sans doute Cassien avait apportées de Constantinople, en quittant saint Jean Chrysostome condamné à l'exil. Nous croyons que Fauste de Riez a dû les connaître aussi, et qu'il a peut-être plus de titres que Gennade à la paternité du *Quicumque*, s'il est vrai que le *Liber de Spiritu sancto*, mis sous le nom du diacre Paschase (2), et le *Breviarium fidei adversus Arianos* (3), « celui de tous les écrits antiariens, dit Dom Morin, qui paraît offrir le plus de points de ressemblance avec le symbole d'Athanase », sont vraiment de lui, ce qui ne nous semble guère contestable. Dans le *Liber de Spiritu sancto*, on peut relever plusieurs passages qui rappellent le *Quicumque*. L'auteur parle à plusieurs reprises de la *catholica fides* (4). Il emploie presque toujours le mot *substantia* au lieu du mot *natura*. Voici quelques phrases intéressantes :

Pater est ingenitus, Filius unigenitus, Spiritus sanctus ab utroque procedit (5).

In proprietate personæ alter est Pater, alter est Filius, alter est Spiritus sanctus (6).

Sicut unus Pater et unus Filius, ita et unus Spiritus sanctus (1).

Unitatem singularitate, trinitatem pluralitate commendat (2).

Quant au *Breviarium fidei adversus Arianos*, les expressions identiques à celles du symbole abondent. On y remarque en particulier l'attribution d'une même propriété à chaque personne divine, les formules : *Trinitas in unitate, unitas in Trinitate*. — *Nihil ibi majus nihilque minus*. Jésus-Christ est dit *minor Patre propter humanitatem assumptam, æqualis propter deitatem perpetuam* (3).

Si l'on fait attention que Fauste a été catéchiste (4), qu'il a écrit contre les ariens et les macédoniens, et qu'il s'est occupé de réfuter la doctrine nestorienne (5), on verra là autant de motifs nouveaux de lui attribuer le *Quicumque*.

Faisons, en terminant, une dernière remarque. Dom Morin, à la suite de M. Turner, fait observer que « le *Quicumque*, au premier aspect, se distingue nettement de tous les autres symboles connus, orthodoxes ou non ». Tandis que ceux-ci débutent par le simple énoncé *Credo, Confiteor, Profiteor*, généralement au singulier, parfois au pluriel, celui-ci se présente à la façon d'un vrai *constitutum*, d'une ordonnance dogmatique à laquelle doit se soumettre quiconque veut être sauvé. De là ces termes énergiques destinés à urger l'obligation de la loi : « *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est* ut teneat catholicam fidem..... christiana veritate *compellimur*..... catholica religione

(1) *P. L.*, t. LVIII, col. 979-981.

(2) Dans Migne, *P. L.*, t. LXII, col. 9 sq. Gennade signale cet ouvrage de Fauste dans son livre *De Scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXXV. *P. L.*, t. LVIII, col. 1109.

(3) *P. L.*, t. XIII, col. 653-672. Plusieurs savants identifient ce *Breviarium fidei* avec le *parvus libellus adversus arianos et macedonianos* signalé par Gennade, *loc. cit.*

(4) Cf. *P. L.*, t. LXII, col. 9, 27.

(5) *Ibid.*, col. 17.

(6) *Ibid.*, col. 29.

(1) *Ibid.*, col. 37.

(2) Col. 14.

(3) *P. L.*, t. XIII, col. 656, 659, 665-670.

(4) *Ex traditione symboli occasione accepta, composuit librum de Spiritu sancto*. Gennade, *De script. eccles.*, c. LXXXV, col. 1109. Il a pu lui venir aussi à l'idée de composer un symbole de foi.

(5) Fauste a écrit une lettre dogmatique au diacre Gratus, qui était devenu nestorien. On trouve dans cette lettre la comparaison de l'union de l'âme et du corps pour expliquer le mystère de l'Incarnation : *Sicut anima et corpus hominem facit, ita divinitas et humanitas unus est Christus*. *P. L.*, t. LVIII, col. 855. Nouvelle concordance avec le *Quicumque*.

probibemur..... necessarium est ad æternam salutem »: de là ces sortes d'anathèmes contre lesquels, de nos jours, s'est tant émue l'opinion, surtout en Angleterre: « Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, *absque dubio in æternum peribit*..... quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, *salvus esse non poterit.* »

Or, il existe un autre symbole qui ressemble, à ce point de vue, au *Quicumque*. C'est celui que l'Africain Marius Mercator attribue à Théodore de Mopsueste, et que des prêtres partisans de Nestorius imposaient aux hérétiques convertis en Lydie à l'époque du concile d'Ephèse. Le prêtre Charisius de Philadelphie dénonça ce symbole aux Pères d'Ephèse comme entaché de l'hérésie nestorienne. Le concile reconnut que l'accusation était fondée, et il en prit occasion pour porter sa fameuse défense « de présenter, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle de Nicée » (1). Le symbole de Théodore de Mopsueste est rédigé sous forme de constitution dogmatique obligatoire. Il débute presque comme le *Quicumque :*

Qui nunc primum in ecclesiasticorum dogmatum disciplina accurate instituuntur, vel ab hæretico quopiam errore ad veritatem transire volunt, eos doceri et *confiteri oportet* in unum nos Deum, Patrem sempiternum credere..... (2)

Après avoir exposé le dogme trinitaire (3), Théodore passe au dogme de l'Incarnation :

Quin de dispensatione quoque, quam salutis nostræ causa in Christi Domini incarnatione Dominus Deus perfecit, *nosse oportet* Dominum Deum Verbum hominem secundum naturam perfectum, ex humana carne et anima rationali consistentem ex Abrahæ et David semine assumpsisse (1).

Enfin vient l'anathème final :

Hæc est ecclesiasticorum dogmatum doctrina, et omnis qui diversa ab his sentit, anathema sit (2).

Ne dirait-on pas que le rédacteur du *Quicumque* avait en vue de réfuter le symbole de Théodore? Evidemment, c'est encore là une simple hypothèse. Mais il ne faut pas oublier que les théologiens de la Gaule méridionale se sont beaucoup occupés de l'hérésie nestorienne, depuis Jean Cassien, qui, dès le début de la controverse, composa, à la demande du futur pape saint Léon, sept livres *De Incarnatione Christi contra Nestorium* (3), jusqu'à Gennade, qui nous apprend lui-même qu'il écrivit *six livres contre Nestorius* (4). Le symbole de l'évêque de Mopsueste se trouvait dans les Actes d'Ephèse, et il a pu venir à l'idée de quelque Lérinien de lui opposer une profession de foi orthodoxe.

Marius Mercator nous a laissé une courte réfutation de la formule de Théodore, où l'on trouve la substance de la partie christologique du *Quicumque* (5). Certaines expressions sont assez voisines de celles du symbole, pour qu'on ait pu songer à attribuer celui-ci à Mercator (6). Mais cette hypothèse nous paraît peu vraisemblable.

(1) Mansi, t. IV, col. 1361-1364.

(2) *Ibid.*, col. 1347. Mansi donne le texte original. Nous préférons mettre sous les yeux du lecteur la traduction latine.

(3) On a cru découvrir dans ce symbole une négation de la doctrine du *Filioque;* mais, en réalité, en affirmant que le Saint-Esprit n'a pas reçu son existence par le Fils, Théodore ne vise que l'hérésie de Macédonius.

(1) Mansi, *ibid.*, col. 1350.

(2) *Ibid.*, col. 1351.

(3) *P. L.*, t. L, col. 9-272. Nous avons trouvé dans ce traité la phrase suivante : *Fides ergo hæc tantum catholica, hæc tantum vera est; Dominum Jesum Christum sicut Deum ita et hominem, et sicut hominem ita et Deum credere,* col. 125 C. Cassien connaît le *Libellus emendationis* de Leporius, Mansi, t. IV, col. 519-527, qui renferme toutes les idées de la partie christologique du *Quicumque,* et presque dans le même ordre, moins la comparaison tirée de l'union de l'âme et du corps. On y rencontre en particulier l'article *ad inferna descendit.* Par ailleurs, Cassien a vraisemblablement eu entre les mains les homélies de Sévérien de Gabala. Tout cela nous avait d'abord fait songer à lui attribuer le symbole athanasien.

(4) *P. L.*, t. LVIII, col. 1120.

(5) *P. L.*, t, XLVIII, col. 1045-1050.

(6) Mercator développe en particulier la comparaison tirée de l'union de l'âme et du corps : *Homo ergo cum est et enuntiatur homo, una natura est, atque una substantia, unaque persona,* col. 1048.

Nous ignorons l'accueil que le public savant réserve aux observations qui précèdent. Peut-être auront-elles pour effet d'augmenter la légitime défiance que d'excellents esprits éprouvent en face des affirmations de la critique interne. Peut-être aussi, et c'est notre souhait, sont-elles de nature à mettre quelque érudit sur une heureuse piste qui lui fera trouver, s'il est trouvable, le nom du mystérieux auteur du symbole athanasien.

MARTIN JUGIE.

Constantinople.

DOCUMENTS

SUR LA RUPTURE DE L'UNION DE FLORENCE

En examinant le codex 1295 du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, j'ai remarqué trois documents intéressant l'histoire, encore mal connue dans le détail, des faits qui suivirent à Constantinople l'union de Florence.

La première de ces pièces est l'*Apologie et rapport à l'empereur, des évêques et autres clercs, au sujet du concile de Florence;* elle a été publiée par Dosithée de Jérusalem à la fin de l''Αντίρρησις de Nectaire, Iassi, 1682, p. 233-236. Les variantes fournies par notre manuscrit, où elle occupe les fol. 139 v°-140 v°, étant d'importance minime, je m'abstiens de les relever. Mais le livre de Nectaire étant d'une insigne rareté (1), on me permettra de dire en quelques mots ce qu'est cette *Apologie* du clergé à l'empereur Jean VIII Paléologue.

La veille, les signataires ont donné leurs réponses, écrites de leur propre main, aux officiers de l'empereur, pour lui être remises; mais l'empereur leur ayant fait donner l'ordre d'ajouter à ces réponses leurs signatures, ils se sont réunis pour délibérer plus mûrement et à loisir, et ont rédigé le présent rapport, qu'ils ont signé. Dès le début, le ton est aigre et frise l'impertinence.

L'empereur veut savoir ce qui les scandalise dans le décret d'union; ils le diront une autre fois en détail, s'il y a lieu. Pour aujourd'hui, ils ne traiteront qu'un seul point. Ce serait bien mal connaître ces Byzantins, que de croire qu'ils vont tenir leur promesse. De fait, ils parlent de l'addition du *Filioque*, puis de la doctrine elle-même de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils ou par le Fils, et, à les lire, on peut se convaincre tout de suite que les arguments catholiques longuement développés à Florence ont glissé sur leurs esprits comme l'eau sur une toile cirée. Mais ils ajoutent bien d'autres considérations. Quelques-unes sont curieuses; s'il en est parmi eux qui aient signé l'union, c'est qu'ils ont été entraînés; ils ne disent pourtant pas, comme l'ont affirmé d'autres, et comme le répètent si volontiers les Grecs modernes, qu'on leur ait fait violence.

Ils terminent enfin leur *Apologie* en demandant à Constantinople la réunion d'un nouveau concile, auquel prendraient part les patriarches orientaux, et qui serait véritablement œcuménique. Les bons apôtres ajoutent que rien n'est plus facile que cette réunion, si les Latins y consentent!

La pièce porte d'abord la signature de cinq métropolites : Macaire de Nicomédie, Ignace de Tirnovo, Damien de Moldovalachie, Théognoste de Perge et Attalia, Acace de Dercos. Les trois premiers avaient

(1) Sur cet ouvrage, voir E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique du* XVII*e siècle*, t. II, p. 401-408; I. BIANU et N. HODOŞ, *Bibliografia românéscă veche*, t. I, p. 251-258.

souscrit l'acte d'union (1); Théognoste me semble inconnu d'ailleurs; Acace est évidemment le métropolite de ce nom qui signe vers la même époque la lettre du clergé byzantin aux Bohêmes, et dont le siège n'est pas indiqué (2).

Outre ces prélats, ont encore signé les personnages suivants : Balsamon, grand chartophylax et archidiacre; Sylvestre Syropoulos, grand ecclésiarque, diacre; Théodote, hégoumène de Stoudion, hiéromoine; Isidore, hiéromoine et confesseur; Néophyte, hiéromoine et confesseur; Joseph, hiéromoine et hégoumène de Cosmidion; Gerontios, hiéromoine, hégoumène du Pantocrator; Cyrille, hiéromoine, hégoumène de la Périblepte; Germain, hiéromoine de Saint-Basile; Théodore Agallianos, hiéromnémon, diacre.

Je traduis les noms et les titres tels que les donne l'édition de Dosithée. Observons que le chartophylax Michel Balsamon, l'ecclésiarque Silvestre Syropoulos, Gerontios et Germain, avaient accepté l'union à Florence (3). Gerontios avait alors signé comme *ancien hégoumène* du Pantocrator, et Germain comme *ancien hégoumène* de Saint-Basile. Pour ce dernier, le cod. Paris. 1295, comme l'édition de Dosithée, le qualifie seulement de *hiéromoine*. Théodote doit être ajouté à la liste des hégoumènes de Stoudion, dressée par l'abbé Marin (4). Notre manuscrit indique le nom de famille du hiéromoine Isidore, il l'appelle Ξανθοπούλων (5). Il supprime la signature de Théodore Agallianos, mais après celle de Germain ajoute : καὶ ἄλλοι τινές (1).

L'*Apologie* n'est pas datée. On peut supposer seulement qu'elle est antérieure à l'élection du patriarche Métrophane II. c'est-à-dire au 4 mai 1440. Il n'est fait aucune allusion à la présence d'un titulaire sur le trône, absolument comme dans la lettre aux Bohêmes, qui, signée en partie par les mêmes personnages, doit être de la même époque.

Le document que nous venons d'étudier est suivi immédiatement dans le manuscrit de Paris par un extrait, trop court à notre gré, d'un discours du saint synode (c'est-à-dire de son président, sans doute Macaire de Nicomédie), adressé à l'empereur. Voici ce morceau, que le copiste nous a probablement conservé à cause de l'importance que devait avoir à ses yeux l'argument tiré du pape Honorius.

Cod. Paris. 1295, fol. 141.

† Ἀπὸ τοῦ προσφωνητικοῦ λόγου τῆς ἁγίας συνόδου πρὸς τὸν βασιλέα.

Τὰς δὲ καινὰς κενοφωνίας[1] καὶ τοὺς τούτων ἐφευρετὰς πόρρω που τῶν ἐκκλησιαστικῶν περιβολῶν ἐκβάλλομεν καὶ τῷ ἀναθέματι δικαίως καθυποβάλλομεν· φαμὲν δὴ Θεόδωρον τὸν τῆς Φαρρᾶν, Σέργιόν τε καὶ Παῦλον, Πύρρον ἅμα καὶ Πέτρον τοὺς Κωνσταντινουπόλεως προεδρεύσαντας, ἔτι δὲ καὶ Κῦρον τὸν τῆς Ἀλεξανδρέων ἱεραπεύσαντα καὶ σὺν αὐτοῖς Ὀνώριον τὸν τῆς Ῥώμης γενόμενον πρόεδρον. Εἰ δὲ Ὀνώριος Ῥώμης ἐπίσκοπός ἐστιν, ἔστι δὲ καὶ αἱρετικός[2], δυνατὸν ἄρα τὸν πάπαν τῶν ὀρθῶν ἐκπεσεῖν δογμάτων. Οὐκ ἄρα ἐκλείποντος[3] αὐτοῦ τὴν πίστιν ὁ τοῦ κυρίου διαπέπτωκε λόγος, ὃν περὶ τῆς ἐκκλησίας εἴρηκε, πύλας ᾅδου μὴ δυνηθῆναι ταύτης περιγενέσθαι· ἔστι γὰρ ἐν τοῖς λοιποῖς ἐπισκόποις καὶ μάλα τὴν εὐσέβειαν σῴζεσθαι[4]. Φανερὸν δὲ ἐκ τούτων μηδὲ τῇ τῆς Ῥώμης ἐκκλησίᾳ προσήκειν τὸ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ τὴν ἐκκλησίαν ᾠκοδομῆσθαι. Τοῦτο γὰρ καὶ φορτικὸν καὶ οὐ πόρρω τῆς ἰουδαϊκῆς ταπει-

(1) Voir Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, col. 596, 1235, 1252; en outre, sur Damien, C. Auner, *la Moldovalachie au concile de Florence*, dans *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 8 sq.; notre distingué collaborateur n'a pas connu l'*Apologie* signée par Damien.

(2) Il y a pour cosignataires, comme ici, Macaire et Ignace; il figure au quatrième rang, après Joseph de Philippopolis. Voir Allatius, *De eccles. occident. et orient. perpet. consensione*. Cologne, 1648, col. 949. Ajouter son nom à la liste des évêques de Delcus (Dercos), dressée par le R. P. L. Petit, dans *The catholic encyclopædia*, t. IV, p. 696.

(3) Mansi, *Amplissima coll. concil.*, édit. Welter, t. XXXI B, col. 1701.

(4) Marin, *De Studio*. Paris, 1897, p. 117.

(5) J'ignorais ce détail quand j'ai parlé du personnage dans mon article *Œuvres de Jean Eugenikos*, dans *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 279.

(1) Notons encore que Sylvestre Syropoulos et Théodore Agallianos sont signataires de la lettre aux Bohêmes, avec Gennade, moine, καθολικὸς διδάσκαλος, à la suite des métropolites que j'ai indiqués plus haut.

νότητος περιγράφειν τῇ Ῥώμῃ τὴν ἐκκλησίαν. Ἀλλ' ᾠκοδόμησε μὲν τὴν ἐκκλησίαν ὁ Χριστός, ᾠκοδόμησε δὲ αὐτὴν ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ τοῦ Πέτρου καὶ ἐπὶ πᾶσιν οἱ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας φύλακες ἔσονται[5].

[1]καίνοφωνίας cod. — [2]ἑρετικός. — [3]ἐκλίποντος. — [4]σώζεσθε. — [5]A la suite : ἔστε (l. ἔσται) δὲ πλέον ὁ λόγος, et à la suite jusque dans la marge : ὁ δὲ καιρὸς (?) ἐνγγεῖς (?).

TRADUCTION. — Extrait de l'allocution du saint synode à l'empereur.

Les nouveautés, les mots vides de sens, nous les rejetons loin de l'enceinte de l'Eglise, et nous les frappons justement de l'anathème; avec leurs inventeurs, nous voulons dire Cyrus, patriarche d'Alexandrie; Théodore de Pharan, Sergius et Paul, Pyrrhus et Pierre, patriarches de Constantinople, et avec eux Honorius, patriarche de Rome. Si Honorius est évêque de Rome, et s'il est en même temps hérétique, il est donc possible que le Pape tombe dans l'erreur dogmatique; et, s'il abandonne la vraie foi, cela n'infirme pas la parole prononcée par le Seigneur au sujet de l'Eglise, que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, car les autres évêques restent pour sauver l'orthodoxie. Il est clair aussi que les mots : *Et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, ne s'appliquent pas à l'Eglise de Rome; circonscrire l'Eglise à Rome est une insolence voisine de l'humilité judaïque. Le Christ a bâti son Eglise, mais il l'a bâtie sur la confession de Pierre et sur tous ceux qui seront les gardiens de cette confession.

*
* *

Le troisième document contenu dans le manuscrit de Paris est une *lettre du hiéromnémon à Pachôme, évêque d'Amasée.* L'auteur de cette lettre est évidemment Théodore Agallianos, signataire, comme on a vu, de la lettre aux Bohêmes et de l'*Apologie* adressée à l'empereur. Du diacre Théodore Agallianos, qualifié dans les manuscrits du titre de dikaiophylax, de chartophylax et de hiéromnémon, nous avons encore : Collection de textes patristiques contre les Latins, avec des notes (1), Réfutation de Jean Argyropoulos (2); Dialogue avec un moine contre les Latins (3); une lettre au moine Ignace et une au hiéromoine Joseph (4).

Quant au destinataire de la lettre, son nom est nouveau. Il ne s'agit pourtant pas d'un personnage totalement inconnu. En avril 1443, les patriarches Philothée d'Alexandrie, Dorothée d'Antioche et Joachim de Jérusalem, réunis dans cette dernière ville, condamnaient, à la requête d'Arsène, métropolite de Césarée de Cappadoce, l'union de Florence, ses adhérents, et en particulier Métrophane, patriarche de Constantinople, que, par un aimable jeu de mots, ils appellent Μητρόφονος. Or, entre autres reproches qu'ils adressent à ce fidèle de l'union, se trouve celui d'avoir sacré quatre faux métropolites ou faux évêques, μητροπολίδια καὶ ἐπισκοπίδια, disent-ils spirituellement, pour les diocèses d'Amasée, Néocésarée, Tyane et Mocessus, ajoutant que ces quatre prélats pensent et agissent comme des Latins, trompent et corrompent leur troupeau, suscitent des scandales à l'Eglise « orthodoxe » (5). Pachôme, le correspondant de Théodore Agallianos, et dont on va voir les idées catholiques, ne peut être que le métropolite sacré pour Amasée par Métrophane.

Cod. Paris. 1295, fol. 155 v°.

✝ Ἐπιστολὴ τοῦ ἱερομνήμονος πρὸς Παχώμιον ἐπίσκοπον Ἀμασείας[1].

Τίς ἡ τοσαύτη μῆνις τοῦ πάντα καλοῦ καὶ σεβασμίου πατρὸς τοῦ Ἀμασείας, ὡς μηδ' αὐτοφθαλμῆσαι βούλεσθαι πρὸς ἡμᾶς μήτε ὁμοροφίους κἂν πρὸς βραχὺ καταδέξασθαι

(1) Edité par Dosithée, Τόμος καταλλαγῆς. Iassi, 1692, p. 432-439.

(2) Edité par Dosithée, Τόμος ἀγάπης. Iassi, 1698, p. 333-367; reproduit par Migne, *P. G.*, t. CLVIII, col. 1011-1052.

(3) Edité par Dosithée, Τόμος χαρᾶς. Iassi, 1705, p. 610-633.

(4) Dans cod. Bodl. Canon. 49, fol. 153 et 155 v°.

(5) La sentence des patriarches a été publiée, avec leur lettre à l'empereur, par Allatius, *op. cit.*, col. 939 sq. Elle se trouve aussi, sans la lettre, parmi les pièces ajoutées à la fin de l'Ἀντίρρησις de Nectaire. Iassi, 1682, p. 236.

σχεῖν; Ἐγὼ μὲν οὐκ ᾤμην οὕτω διατεθεῖσθαί σε, πάτερ σεβασμιώτατε· οὐ γὰρ πρὸς τρόπου τοῦτο τοῖς λόγου θεραπευταῖς καὶ λόγοις ἀμιλλωμένοις καὶ τούτοις τὰ δοκοῦντα σφίσι πειρωμένοις συνιστᾶν οὕτως ἀσπόνδως ἐχθρωδῶς φέρεσθαι ἐπὶ τοὺς συνήθεις, εἴ ποτ' αὐτοὺς ἐλέγχοντας σχοῖεν, ἐφ' οἷς ἂν δοκῶσι μὴ νοεῖν ὀρθῶς πρὸς σοφοῦ δὲ μᾶλλον τοὺς ἐλέγχοντας ἀγαπᾶν, ὡς τῷ[2] σοφῷ Σολομῶντι δοκεῖ[3]· εἰ δ' ἀδικίας κατέγνως τῶν ἡμετέρων ἐλέγχων καὶ μὴ καλῶς εἰρῆσθαί σοι δοκεῖ τὰ περὶ τῶν γραφικῶν ἐκείνων ζητημάτων ὑφ' ἡμῶν εἰρημένα, ἔλεγξον. ἐπιτίμησον, Παῦλος ὁ θεσπέσιός σοι διακελεύεται[4]. Τοὺς γὰρ μετὰ παρρησίας ἐλέγχους εἰρηνοποιεῖν πρὸς τοῦ λόγου μεμάθηκας· λόγοις τοίνυν τοὺς λόγους ἀντέλεγξον καὶ μή μηνίδι βαρείᾳ, εἴπερ μὴ πάντη τοῦ λόγου σαυτὸν ἀπεσχοίνισας. (Fol. 156) Ἀλλ' ἰδού σοι καὶ τὸ βιβλίον Ἀναστασίου τοῦ θείου πέπομφα[5] οὐκ ἐκπορευτικὴν ὕπαρξιν γράφον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς τὸ παρὰ σοί, ἀλλ' ἐκπορευτόν, ὅπερ ὀρθότερον καὶ κατὰ λόγον πάσαις ψήφοις δοκεῖ· καὶ αὐτοσχεδίως, ὡς ὁρᾷς, ἐπιστέλλω σοι τὸ περὶ τούτου, ἵνα μὴ καὶ τάδε σοι νόθα δόξῃ τὰ γράμματα ὡς καὶ τὰ πρὸ αὐτῶν. Γράψον τοίνυν καὶ αὐτὸς τά τε δόξαντά σοι μὴ ὀρθῶς εἰρῆσθαι διορθῶν καὶ σαυτὸν αἰτίας ἀφιείς, ἣν Σολομὼν τοῖς μισοῦσι τοὺς ἐλέγχους ἐπήγαγε[6].

1 Ἀμασίας codex, et de même plus bas. 2 τὸ cod. — 3 Cf. Prov. IX, 8. — 4 II Tit. IV, 2. — 5. πέμποφα cod. — 6 Cf. Prov. IX, 7, 8.

TRADUCTION. — Lettre du hiéromnémon à Pachôme, évêque d'Amasée.

Quel vif ressentiment chez le très bon et vénérable Père d'Amasée, pour qu'il ne veuille pas jeter un regard sur nous et ne daigne pas nous admettre même pour un instant sous le même toit que lui! Je n'aurais pas cru à des dispositions semblables de votre part, très vénérable Père. Car il ne convient pas aux ministres du Verbe, même luttant par des raisonnements, même essayant d'établir leurs opinions, de témoigner à leurs familiers une aussi implacable inimitié, s'il arrive à ceux-ci de les blâmer sur des points où ils leur paraissent ne pas juger avec rectitude; il est plutôt d'un sage d'aimer qui le blâme, comme le pense Salomon. Si vous accusez nos reproches d'injustice, et si vous pensez que j'ai eu tort de dire ce que j'ai dit à propos de ces questions de textes, blâmez-moi, faites-moi des reproches, saint Paul vous le prescrit, car la raison vous a appris que des reproches faits avec franchise amènent la paix. Réfutez donc les raisons par des raisons et non par une profonde colère, si vous n'avez pas complètement abandonné les voies de la raison. En outre, je vous ai envoyé le livre du divin Anastase. Il ne nomme pas le Saint-Esprit ἐκπορευτικὴ ὕπαρξις, comme a votre exemplaire, mais ἐκπορευτόν, ce qui paraît plus juste et absolument conforme à la raison. Je vous envoie à la hâte, comme vous voyez, ce qui en est de ce sujet, pour que vous ne croyiez pas cet écrit altéré, comme vous l'avez cru des précédents. Vous aussi, écrivez-moi, corrigeant ce qui vous semble inexact dans mes affirmations, et vous libérant de l'accusation portée par Salomon contre qui hait les remontrances.

† Sophrone Pétridès.

Constantinople.

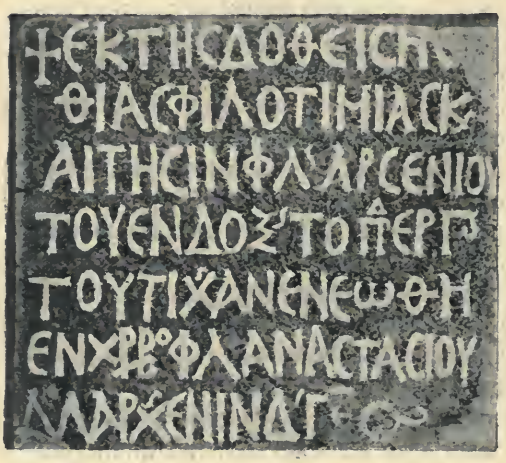
INSCRIPTION BYZANTINE DE SCYTHOPOLIS

Les *Echos d'Orient* ont publié en décembre 1901 (1) une inscription grecque byzantine de Beïsan, l'ancienne Scythopolis, dont l'interprétation présentait des difficultés à cause des abréviations qu'elle contient. La lecture provisoire que j'en proposai alors ne satisfit pas de tout point les épigraphistes; elle était, en effet, fau-

(1) T. V, p. 75.

tive. J'ai, depuis lors, reconnu que l'abréviation XP ne devait pas se traduire par Χριστῳ, mais par Χρόνῳ (1).

Cette difficulté n'était pas la seule, et, comme la *Revue biblique* vient de republier le même texte (2), avec une lecture différente sur plusieurs points, et sans



donner la lecture de la dernière ligne, je crois utile de reproduire notre estampage avec la nouvelle interprétation que je propose.

Ἐκ τῆς δοθείσης θ(ε)ίας φιλοτιμίας, κ(ατὰ) αἴτησιν Φλ(αουίου) Ἀρσενίου τοῦ ἐνδοξ(οτάτου), τὸ παρ(ὸν) ἔργ(ον) τοῦ τ(ε)ίχ(ους) ἀνενεώθη ἐν Χρ(όνῳ) β(ασιλέως) Φλ(αουίου) Ἀναστασίου, μ(ηνὸς) ἄρχ(οντος) ἐν(ατου), ἰνδ(ικτιῶνος) γ, ἔ(τους) σ.

Grâce à la libéralité impériale, sur la demande de l'illustrissime Flavius Arsène, l'ouvrage de ce mur a été renouvelé, au temps du basileus Flavius Anastase, au commencement du neuvième mois, indiction 3e, l'an 200.....

Il n'y a rien à remarquer sur les trois premières lignes.

Les difficultés commencent à la quatrième. Le texte ne porte pas : περι, mais un monogramme contenant les lettres παρ, qu'il est légitime de lire παρὸν, puis l'abréviation εργς, qui se complète naturellement : ἔργον.

A la sixième ligne, l'abréviation XP est suivie d'un B accosté d'un petit o que je prendrais volontiers, en admettant une erreur de lapicide, pour un sigma de forme lunaire, abréviation du mot β(ασιλέω)ς.

La dernière ligne surtout est épineuse. Elle contient la mention du mois et de l'année.

L'expression μηνὸς ἄρχοντος n'est pas sans exemple en grec, et le nom du mois ἔνατου, neuvième, était usité dans l'Orient byzantin. L'indiction troisième s'est rencontrée deux fois sous le règne d'Anastase, en 495 et en 510. Quant à l'année relatée plus loin, c'est peut-être 200, mais il y a à la suite un signe indistinct qui pourrait modifier ce chiffre. Et puis, nous ne savons pas quelle ère était usitée à Scythopolis au temps d'Anastase.

L'indiction, d'ailleurs, nous place aux environs de l'an 500, c'est déjà quelque chose.

Je propose ces interprétations avec la réserve qui convient, tout prêt à reconnaître l'erreur, si d'autres plus experts trouvent mieux.

P.-S. — La reproduction de l'estampage aura encore une autre utilité.

J'ai attribué à la même époque une courte inscription trouvée dans nos fouilles de Saint-Pierre au mont Sion, gravée à la pointe sur un plat de terre cuite (1). Certaines particularités de l'écriture se retrouvent, en effet, sur les deux documents, et la comparaison n'est pas sans intérêt.

J. GERMER-DURAND.

Jérusalem.

(1) *Echos d'Orient*, sept. 1908, t. X, p. 306.
(2) *Revue biblique*, avril 1911, p. 289.

(1) *Echos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 75, 308.

A PROPOS DE LA CUILLER LITURGIQUE CHEZ LES GRECS

On dirait que se manifeste, surtout depuis quelques années dans l'Eglise grecque, une tendance à abandonner certaines habitudes ou à modifier des rites qui, à cause de leur antiquité même, semblent être devenus sacrés. Ainsi le rite de la communion eucharistique par le moyen de la *labis*.

La *labis*, dit très clairement M. Clugnet, est une petite cuiller d'or, d'argent ou de vermeil dont le prêtre se sert pour distribuer l'Eucharistie. Avec elle il retire du calice une sainte parcelle, μερίς, détrempée dans le précieux sang, et l'introduit dans la bouche du fidèle qui se tient debout devant lui (1).

Les malades et les mourants sont communiés de même. Le prêtre emporte dans un petit ciboire une parcelle et l'administre au malade.

A plusieurs reprises déjà, des fidèles, à Athènes, sous prétexte d'hygiène et de précautions à prendre, ont essayé, tout en protestant de leur entière soumission aux règles ecclésiastiques, d'intéresser le public à leurs scrupules. A leur avis, le rite doit être modifié. La polémique entre protestants sur le sujet analogue du rituel de la Cène les y encourageait. En Roumanie également, ces dernières années, la question a été agitée. Mais on peut dire que l'immense majorité des orthodoxes ne consentirait pas à changer un rite qui, pour eux, se confond avec le christianisme même.

Il sera intéressant, je crois, de présenter à ceux de nos lecteurs qui s'occupent de liturgie byzantine un court résumé d'une récente controverse sur ce sujet. Je me ferai simple rapporteur. Je résumerai cinq ou six articles de journaux (en Grèce, c'est surtout dans les journaux qu'on agite ces graves questions), dont le premier eut pour prétexte l'idée mise en avant par une maîtresse d'institution de jeunes filles, de passer par la flamme la *labis*, afin de la purifier tout à fait (1).

*
* *

« Mme A. Th..., écrit M. P. N..., après beaucoup d'autres, s'occupe du rite de la communion. C'est un sujet délicat. A le traiter il semble qu'on attaque la religion, et il est très malaisé de le discuter de sang-froid.

» Une première question se pose. La communion distribuée avec une cuiller qui passe de bouche en bouche (sans être essuyée) offre-t-elle un danger de contamination? La réponse ne peut faire de doute. On a beau être croyant, on a beau croire à la transsubstantiation, on n'en est pas moins homme, et on ne peut oublier qu'il existe des microbes, et que ces microbes, jusqu'à preuve du contraire, peuvent aussi bien se trouver sur un objet sacré qu'ailleurs. Mais de suite une deuxième question. Est-il permis de douter à ce point de la justice et de la bonté divine, et se peut-il que, dans l'accomplissement d'un devoir impérieux, celui de la communion au corps et au sang de Jésus-Christ, nous soyons abandonnés ainsi à l'action de microbes malfaisants? Là encore, conclut M. P. N..., la réponse n'est pas douteuse.

« Je souffre beaucoup d'un tel état de choses, lui disait un père de famille, car

(1) *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*, p. 88.

(1) Voir Ἑστία du 11 et du 19 février 1911; Νέον Ἄστυ du 16 février; et Σκρίππ du 17 février. A dessein je ne donne pas de noms propres.

j'ai des enfants et je veux qu'ils communient. D'autre part, je ne puis permettre qu'on leur administre le sacrement avec une cuiller qui sort peut-être de la bouche d'un mourant ou d'un enfant à moitié étouffé par la diphtérie. Je les conduis donc une fois par année dans une église de village de mon pays, à un prêtre que je connais, et là nous communions tous. »

« Mme A. Th... a trouvé mieux. Elle propose que sur l'autel brûle une lampe à alcool. Le prêtre, avant de communier un fidèle, ou après avoir administré un malade, passerait la cuiller à travers la flamme. Ainsi serait évité tout péril de contamination. »

Cet article paraissait dans l'*Estia* du 11 février dernier. Or, fait digne de remarque, le même journal, en deuxième page, s'appliquait à le réfuter, en rappelant que l'année précédente la même question s'étant posée, le métropolite d'Athènes, ἡ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, y avait répondu non sans humour. « Pour moi, avait-il déclaré à un reporter de l'*Estia,* j'ai une inébranlable confiance dans la bonté divine. Malgré cela, je dois reconnaître que beaucoup de fidèles partagent vos appréhensions. Mais, à mon tour, laissez-moi vous interroger. Y a-t-il péril seulement dans la communion? Oubliez-vous donc les bakals et leurs verres jamais lavés, et les bords brisés et encrassés des tasses de café, et dans les restaurants les assiettes à peine passées à l'eau, et encore plus les fourchettes et les couteaux essuyés le plus souvent avec des torchons sales? Et aurez-vous la prétention de faire croire au monde qu'il y a plus de danger à communier qu'à se servir à l'hôtel d'une cuiller sale que, pour manger votre soupe, vous mettrez cent fois dans la bouche? De même, quand, dans une pâtisserie, vos enfants, garçonnets et fillettes, prennent un *gliko,* croyez-vous que les cuillers qui sont sur le plateau soient toujours propres? »

Comme de juste, la presse s'empara de l'incident. Deux rédacteurs des *Kairi* et du *Néon Asty* s'accordèrent pour réfuter l'argumentation de M. P. N..., et donner raison au métropolite. Le fait est que, pour le peuple orthodoxe, la question n'existe pas. Le rédacteur des *Kairi* ajoute un raisonnement curieux. Tu crois, dit-il à son lecteur, ou tu ne crois pas. Si tu ne crois pas, tu ne communies pas, et il n'y a pas de danger de contamination. Mais si tu crois, communie sans crainte, car, même si des microbes contagieux existent sur la cuiller, Dieu ne permettra pas que tu en souffres. En d'autres termes, la foi mettra le croyant à l'abri de la contagion.

*
* *

On croyait la discussion terminée quand, le 19 février, un nouvel article de l'*Estia* montra que les adversaires de la *labis* n'étaient pas seulement des laïques. En effet, M. P. N... publiait une longue lettre du moine Germanos Papamoschou, archidiacre et prohigoumène du monastère de Xénia.

Voici le résumé de sa lettre. « Jusqu'à l'époque de saint Basile, les chrétiens ne communiaient pas seulement quatre fois l'année comme aujourd'hui, mais quatre fois la semaine. Or, il n'y avait de célébration de la messe que le dimanche. Comment le pouvaient-ils? Ils emportaient dans leur maison le pain consacré, et s'administraient eux-mêmes l'Eucharistie, selon leur dévotion. Ne pourrait-on pas en revenir partiellement à cette discipline? Sans aller jusqu'à permettre au fidèle de se communier lui-même, l'Eglise ne pourrait-elle pas l'autoriser à conserver chez lui, dans un vase précieux et en lieu convenable, le pain et le vin consacrés, de sorte que, sur son désir, un prêtre pourrait lui administrer, à lui et à sa famille, la sainte Eucharistie. »

Il se demande ensuite : « Est-il permis au simple fidèle de prendre dans ses mains le corps du Seigneur? — Sans doute, répond-il, puisqu'il a eu ce droit jusqu'au VIIe concile œcuménique. Les fidèles des deux sexes recevaient le pain consacré

dans la main. Dans l'Eglise d'Occident, les femmes le recevaient sur un voile. Qui plus est, les fidèles, non contents d'emporter chez eux l'Eucharistie, s'en munissaient encore durant leurs absences ou leurs voyages. C'était un viatique sacré (1).

» Mais l'Eglise fut obligée de condamner cette coutume par suite des abus qui, avec la diminution de la foi et l'ignorance croissante des fidèles, s'étaient peu à peu introduits. Des hérétiques et des chrétiens superstitieux emportaient le pain consacré chez eux, et, au lieu de le manger, le souillaient à dessein, le cachaient ou l'employaient à des recettes magiques. Des vieilles femmes, adoratrices ignorantes d'icones, mélangeaient au pain consacré la crasse ou la poussière du bois. On commença à imposer l'emploi de la cuiller vers le VIIIe ou IXe siècle.

» Ainsi, conclut le prohigoumène Germanos, rien ne peut faire supposer qu'il y ait là une question dogmatique. C'est par nécessité, pour la décence et la véritable piété, que l'Eglise a imposé ce rituel. Elle pourrait tout aussi bien le modifier en partie, supprimer la cuiller et ordonner d'autre manière l'administration du sacrement. »

Comme on le pense, M. P. N... triomphe avec cette lettre. En vérité, ajoute-t-il, répondant au métropolite d'Athènes, hôtels, pâtisseries, bakals et restaurants peuvent devenir des foyers d'infection. Mais ceux qui les fréquentent ne sont pas en général des agonisants ou des malades dangereux. Encore là prend-on des précautions. « Mais si le très saint métropolite suivait la longue agonie d'une innocente créature étouffée par la diphtérie ou la laryngite membraneuse, il comprendrait lui aussi que le plus grand des péchés est de communier une heure après un enfant bien portant avec cette même cuiller qu'ont souillée les lèvres du malade. »

Deux jours avant, dans le *Scripp*, l'évêque de Gortyne et de Mégalopolis avait protesté en termes énergiques contre l'idée émise par Mme Th... Pour lui, le simple fait de craindre une contagion possible est impie et blasphématoire. Le plus en danger, dit-il, est le prêtre qui, au cas où le malade ne pourrait prendre tout le pain et le vin consacrés, doit le consommer lui-même tout de suite, ou bien le jour suivant, s'il n'est pas à jeun.

« En 1865, j'ai reçu l'ordination sacerdotale. Pendant dix années, j'ai été curé, ἐφημέριος, de Stemnitsi, et pendant vingt années chargé de l'église des Saints-Théodore à Athènes. Or, durant cette période, j'ai administré l'Eucharistie à six malades atteints de phtisie galopante, quatre hommes et deux femmes; à sept enfants de sept à huit ans qui se mouraient de la diphtérie; à onze malades atteints de la petite vérole; et chaque fois, sans trembler mais avec foi, j'ai, après la communion, léché la petite cuiller, τὸ κουταλάκι ἐκεῖνο ἐλείξαμεν. »

*
* *

Avec cette lettre, la polémique paraît close. Mais pour combien de temps? Simple rapporteur, comme je l'ai dit, je n'ajouterai aucune réflexion personnelle. Il me semble pourtant que rien ne justifie mieux l'Eglise romaine d'avoir adopté pour elle, sans l'imposer aux Orientaux, le rite de la communion sous la seule espèce du pain.

L. ARNAUD.

Athènes.

(1) Il y a des inexactitudes et des imprécisions dans la thèse telle qu'elle est présentée par le prohigoumène Germanos. Ceux qui voudront rectifier liront avec profit *l'Eglise byzantine* du regretté P. Pargoire, surtout p. 228 et 340.

STATUTS DE L'EXARCHAT BULGARE

(*Fin* [1].)

CHAPITRE X

DROITS ET DEVOIRS DES CURÉS

ART. 142. — Les curés ont les droits et les devoirs suivants :

1° Ils réciteront régulièrement l'office quotidien et célébreront avec piété la sainte messe aux jours indiqués par l'*ordo* et aux fêtes nationales;

2° Ils prêcheront la parole de Dieu ou liront des sermons approuvés par l'autorité spirituelle;

REMARQUE. — *Les laïques ne peuvent pas prêcher sans la permission de l'autorité spirituelle. Si quelqu'un se le permet, le prêtre l'adjure au nom de la loi de cesser; en cas d'obstination de sa part, le service divin se poursuit, mais on appelle les autorités civiles pour chasser le perturbateur. On dresse alors le procès-verbal des faits que l'on enverra à l'autorité compétente, pour qu'elle cite le coupable devant les tribunaux.*

3° Dès qu'ils sont priés d'accomplir une cérémonie, ils doivent accéder à cette demande;

4° Ils veilleront à la propreté et à l'ornementation des églises, à la bonne tenue des ornements, livres et autres objets ecclésiastiques;

5° Qu'ils poussent leurs paroissiens à faire l'aumône et à secourir volontiers les pauvres et les indigents;

6° Qu'ils n'aillent pas comme le peuple dans les cafés, les cabarets et les débits de boissons;

7° Qu'ils ne se rendent pas dans un autre diocèse sans l'autorisation écrite de leur ordinaire;

REMARQUE. — *Les diacres, les clercs et les moines sont également soumis à ces décisions.*

8° Un prêtre, un diacre ou un religieux qui vont dans une ville où réside soit le métropolite, soit son vicaire épiscopal, doivent se présenter devant l'autorité spirituelle avec la lettre d'obédience nécessaire. et cela toutes les fois qu'ils se rendent dans leurs diocèses;

9° Qu'ils conservent et relisent les différents ordres et dispositions émanés de l'autorité spirituelle. De même, ils doivent conserver les permis de mariage et les copies de lettres de tout leur temps de service ecclésiastique;

10° Qu'ils tiennent en règle les registres des baptêmes, mariages et sépultures.

ART. 143. — Les prêtres qui se sont distingués, soit par un long service dans le gouvernement des églises, soit par une instruction remarquable, seront récompensés par les dignités ecclésiastiques ou par toute autre marque de distinction (n° 16 de l'art. 100).

ART. 144. — Les curés s'entretiennent avec le traitement donné par le gouvernement et avec les recettes acquises en accomplissant leurs fonctions sacrées.

ART. 145. — Les traitements sont de 480 francs par an pour les curés de villages, de 600 francs pour les curés de chefs-lieux d'arrondissements, de 720 francs pour les curés de chefs-lieux des départements.

REMARQUE. — *Le traitement des prêtres qui ont fait leurs études dans les Séminaires est de 720 francs pour les villages, de 960 francs pour les chefs-lieux d'arrondissements, de 1 080 francs pour les chefs-lieux de départements.*

ART. 146. — Les recettes occasionnelles provenant des diverses cérémonies sont fixées par le tarif suivant : *a*) baptême, 1 franc; *b*) mariage, 12 francs; *c*) grand service funèbre, 6 francs; *d*) enterrement de personnes n'ayant pas encore quinze ans, 3 francs; *e*) Extrême-Onction, 1 franc à chaque prêtre; *f*) bénédiction de l'eau faite après invitation, 0 fr. 50; *g*) messe, 3 francs; *h*) cérémonie pour un mort (absoute), 0 fr. 40; *i*) relevailles, 0 fr. 40; *j*) eau bénite, 0 fr. 50.

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1910, p. 351-355; janv. 1911, p. 20-24; mai 1911, p. 170-176.

Art. 147. — Si quelqu'un invite d'autres prêtres à participer à la cérémonie qu'accomplit le curé de la paroisse, il doit aussi les payer.

CHAPITRE XI

POUVOIRS DES CONSEILS DE FABRIQUES

Art. 148. — L'action de ces Conseils de Fabriques s'étend aux points suivants :

1° En entrant en fonction, le Conseil de Fabrique fait le catalogue de toutes les propriétés de l'église, des biens meubles et immeubles et de tous les documents et titres de propriété. Cet inventaire, signé par les membres du nouveau Conseil de Fabrique, est fait en double; une copie est déposée dans les archives de la paroisse, l'autre envoyée à l'autorité diocésaine. Les Conseils de Fabrique soumis aux vicaires épiscopaux leur envoient également une troisième copie;

2° Le nouveau Conseil examine avec la commission (art. 86) les comptes des deux années précédentes de l'ancien Conseil, et on inscrit le résultat dans le registre des procès-verbaux, où signent tous les membres présents de l'ancien et du nouveau Conseil de Fabrique, ainsi que les membres de la Commission; on envoie un exemplaire de ce procès-verbal, signé par toutes les personnes présentes, à l'évêque et au vicaire épiscopal. Si l'ancien Conseil de Fabrique avait injustement dépensé les sommes prévues dans le budget ou qu'il eût abusé des biens ecclésiastiques, l'autorité diocésaine le citera en justice;

3° Il s'occupe, avec la permission de l'évêque, de fournir aux églises les images et tout ce qui est nécessaire aux offices;

4° Il s'occupe de faire construire des églises ou des chapelles là où il n'y en a pas;

5° Il fera construire une chapelle et une chambre mortuaire dans le cimetière; de même, il fera entourer de murs le cimetière et veillera à sa propreté;

6° Il priera les autorités civiles de ne pas permettre que des cabarets ou des maisons de réjouissance viennent s'établir près de l'église, à moins de 200 mètres;

7° Il engagera pour l'église un sacristain et des chantres, dont le traitement annuel est prévu dans le budget;

8° Les Conseils de Fabrique des villes doivent entretenir un diacre dans leurs églises;

9° Il louera aux enchères les immeubles de l'église et en inscrira le revenu dans le livre des recettes;

10° Il peut recevoir en cadeau ou comme legs testamentaire des biens, meubles et immeubles au profit de l'église;

11° Pendant le mois d'octobre, il établira le budget des recettes et des dépenses de l'église, et il l'enverra à l'approbation du Conseil diocésain;

12° En dehors des dépenses prévues dans le budget, le Conseil de Fabrique ne peut rien dépenser qu'après en avoir demandé la permission à l'autorité diocésaine;

13° Il veillera à l'emploi régulier des recettes de l'église, conformément aux dispositions du budget;

14° Il inscrira dans un livre spécial portant le sceau du Conseil diocésain ou du vicaire épiscopal toutes les recettes et toutes les dépenses, avec leurs dates respectives.

Art. 149. — Les décisions des Conseils de Fabrique doivent, pour avoir force de loi, avoir été prises en séance et à la majorité des voix. Pour acheter, vendre, modifier les biens ecclésiastiques, pour construire ou réparer les murs de l'église, les Conseils doivent en informer l'autorité diocésaine et faire approuver leur démarche.

Art. 150. — Les recettes de l'église proviennent :

1° Des biens ecclésiastiques;

2° Des sommes léguées à l'église par testament;

3° De la location des stalles;

4° De deux quêtes, dont l'une au profit des pauvres;

5° De la vente des cierges;

6° Des extraits de naissance;

7° De la sonnerie des cloches lors de diverses cérémonies, des illuminations de l'église, du baptême donné à la maison sans nécessité, du mariage célébré à la maison. du corbillard, le tout d'après une taxe fixée par le Conseil de Fabrique et approuvée par l'autorité diocésaine.

Art. 151. — Il est défendu aux particuliers de vendre ou de confectionner des cierges. Dans les villes où siègent soit le métropolite, soit les vicaires épiscopaux, les Conseils de Fabrique établissent et dirigent une fabrique de cierges en cire. Sont tenus d'acheter les cierges à cette maison les

Conseils de Fabrique de toutes les églises comprises dans les limites de la métropole ou des vicariats épiscopaux. Les cierges qui sont fabriqués dans cette maison doivent être de cire pure et porter la marque du saint synode.

Art. 152. — Les Conseils de Fabrique qui dirigent cette maison sont aussi chargés de la vente des images à l'usage des familles.

Art. 153. — Les Conseils de fabrique emploient leurs recettes aux usages suivants :

1° Achat de cire, huile, vin, hosties, encens, ornements, livres, registres, etc.;

2° Entretien et réparation de l'église et de ses biens;

3° Ornementation de l'église;

4° Traitement d'un diacre dans les villes, des chantres et autres ministres;

5° Aumônes et œuvres de charité.

Art. 154. — L'excédent des recettes est divisé en trois parties : la première est transmise au ministère des cultes par le métropolite, pour être versée dans la caisse qui sert à fournir des pensions aux prêtres; la seconde est employée à soutenir les Séminaires; la troisième, qui doit servir à constituer un capital, est versée dans les caisses rurales agricoles placées sous la surveillance des Conseils de Fabrique.

Art. 155. — Chaque église a un registre où l'on inscrit toutes les décisions des Conseils de Fabrique ainsi que les comptes (art. 148, n° 2).

Outre ce registre, il y a encore un cahier relié où se trouvent les noms des bienfaiteurs de l'église ainsi que les noms des marguilliers qui se sont acquittés avec zèle et sans reproche de leur charge; tous ces noms sont proclamés à l'église le dimanche de l'orthodoxie.

CHAPITRE XII

JURIDICTION DES AUTORITÉS MONASTIQUES

Art. 156. — La juridiction monastique s'étend aux points suivants :

1° L'autorité monastique veille à ce que les religieux se conforment aux anciennes règles de la vie religieuse et à ce que les règles de l'Eglise, le règlement du couvent et les dispositions de l'autorité spirituelle soient exactement observés;

2° Elle emploie les religieux selon leurs capacités et leurs forces;

3° Elle donne l'habit religieux aux novices, après en avoir demandé préalablement la permission à l'autorité spirituelle;

4° Elle fait tous ses efforts pour conserver en bon état le monastère, l'église, les métokhia et les biens des monastères;

5° Elle procure au monastère les vivres nécessaires;

6° Elle met aux enchères la location des biens des monastères, quand elle le juge nécessaire ou avantageux;

7° Elle perçoit en temps voulu les revenus des monastères, et, après avoir demandé la permission à l'autorité spirituelle compétente, elle place l'excédent dans les établissements de crédit;

8° Deux mois avant l'expiration de l'année, elle dresse le budget des recettes et des dépenses et l'envoie à l'approbation de l'autorité spirituelle compétente;

9° En dehors des dépenses prévues dans le budget, on ne pourra rien dépenser sans la permission du supérieur;

10° A la fin de chaque année, elle arrête ses comptes et en donne une copie à l'autorité supérieure;

11° Elle tient l'inventaire de tous les biens, immeubles et meubles;

12° Elle ne peut, sans l'autorisation du saint synode, vendre, modifier ou donner les biens des monastères;

13° Elle peut recevoir par testament ou par donation des meubles ou des immeubles au profit du monastère;

14° Elle recueille pour le monastère comme un héritage légitime et conformément aux règles de l'Eglise les biens meubles ou immeubles que les Frères laissent en mourant.

Remarque. — *Ceux qui désirent embrasser la vie religieuse dans un couvent, doivent, avant de prendre l'habit, disposer à leur gré et conformément à la loi, de leurs biens; par conséquent, tout ce qu'ils laissent en mourant revient au monastère.*

Art. 157. — Aucune mesure ne sera exécutée avant qu'elle ait été prise en réunion, de sorte que les anciens qui sont capitulaires ne puissent rien faire sans le consentement de l'higoumène, et celui-ci sans l'avis de ces anciens.

Art. 158. — Sur décision du saint synode, une portion des revenus du monastère est

consacrée à entretenir des bourses dans les Séminaires et à payer l'apprentissage d'artistes en peinture, dessin, etc., au profit de l'église.

Art. 159. — Ces décisions sont aussi applicables aux monastères de femmes.

TROISIÈME PARTIE

JUGEMENT ET PUNITION DES ECCLÉSIASTIQUES

Art. 160. — Les ecclésiastiques sont jugés par les tribunaux ordinaires pour les délits criminels ou pour les délits de droit civil.

Art. 161. — Les autorités judiciaires et civiles doivent avertir l'autorité diocésaine toutes les fois qu'un ecclésiastique est cité devant le tribunal.

Art. 162. — Les tribunaux civils, avant d'exécuter leur arrêt contre un ecclésiastique coupable, communiquent à ses supérieurs diocésains les circonstances du procès et la sentence prononcée; après quoi, l'autorité diocésaine prend, s'il en est besoin, les dispositions nécessaires conformément aux lois ecclésiastiques.

Art. 163. — Les clercs font la prison préventive là où l'autorité religieuse en décide; dans ce cas, les subsistances leur sont fournies par le gouvernement.

Art. 164. — Si des fautes ou des crimes sont commis contre les canons de l'église, contre le présent réglement et ses obligations, ou contre les ordres de l'autorité, les évêques sont jugés en premier et dernier ressort par le saint synode, les autres clercs en première instance par le métropolite, en appel et sans pourvoi par le saint synode.

Pour engager des procès semblables, il faut que les accusateurs et les témoins appartiennent à la confession orthodoxe et se recommandent par une conduite irréprochable.

Art. 165. — Les punitions imposées par les autorités religieuses sont :

1° Observation;
2° Réprimande;
3° Amende;
4° Excommunication (avec privation de casuel dans les proportions déterminées par le Conseil diocésain);
5° Réclusion dans un monastère;
6° Privation d'emploi;
7° Destitution;
8° Mise en interdit;
9° Payement au double de l'argent qui a été perçu en plus de la taxe fixée pour les cérémonies ecclésiastiques.

Remarque. — *La moitié de la somme revient à la personne qui a subi la concussion, l'autre moitié reste dans la caisse diocésaine.*

Art. 166. — En dehors des cas prévus par les canons, la privation d'emploi avec ou sans destitution est infligée aux clercs pour les fautes suivantes :

1° S'ils ont enfreint en quoi que ce soit les lois fondamentales de l'Etat ou de l'Eglise bulgare;

2° Si leur mauvaise conduite envers les canons de l'Eglise ou les lois civiles a été un scandale et a provoqué le blâme et la désapprobation générale.

Remarque. — *La décision prise par le Conseil diocésain de destituer un clerc ne sera jamais mise à exécution avant d'être examinée et confirmée par le saint synode.*

Art. 167. — Aux peines signalées dans l'art. 166 sont soumis les clercs qui exercent une fonction dans l'Etat, avec cette différence que, s'ils sont frappés d'excommunication, ils perdent leur traitement dans la proportion que fixe l'autorité spirituelle.

Art. 168. — Les clercs qui se sont rendus coupables dans l'exercice de leurs fonctions sont cités devant l'autorité spirituelle compétente; si leur faute mérite une punition de la part des lois civiles, ils sont cités devant les tribunaux civils.

Art. 169. — Dès qu'un clerc commence à se mal conduire, son supérieur ecclésiastique l'avertit paternellement pour qu'il se convertisse et rentre dans le devoir; s'il vient à s'obstiner, on procédera à son égard conformément à l'art. 166, n° 2.

Art. 170. — Sont passibles de peines pour crime les clercs contre qui des particuliers ont déposé des plaintes.

Art. 171. — Un clerc frappé de suspense par le Conseil diocésain cesse de remplir ses fonctions dès qu'on lui a communiqué la sentence, bien qu'il proteste qu'il présentera au saint synode une requête en appels. Si le temps fixé pour sa mise en dis-

ponibilité est écoulé avant que le saint synode se soit prononcé sur sa requête, il reprend de droit ses fonctions.

Art. 172. — Les condamnations à quinze jours de suspense n'admettent pas d'appel.

QUATRIÈME PARTIE

SCEAUX DES AUTORITÉS ECCLÉSIASTIQUES

Art. 173. — Chaque église de la principauté a son cachet particulier, de forme ronde, avec le chiffre au milieu et la légende autour.

1° Saint synode : au milieu, une église à trois coupoles; autour, l'inscription suivante : saint synode de l'Eglise bulgare;

2° Métropolites : au milieu, une mitre, une crosse et une croix; autour, métropole de N... ;

3° Conseils diocésains : au milieu, une croix; autour, Conseil diocésain de N..., de Sophia, par exemple;

4° Archiprêtres de canton : au milieu, une croix; autour, archiprêtre de N..., de Tren, par exemple ;

5° Curés : au milieu, une croix; autour, curé de N... ;

6° Eglises : au milieu, l'image du saint patron; autour, le nom de la ville ou du village (église de Saint-Nicolas, Sophia);

7° Monastères : au milieu, l'image du patron; autour, le nom du monastère (monastère de Troïan).

CINQUIÈME PARTIE

DISPOSITIONS GÉNÉRALES

Art. 174. — Pour l'entretien de l'exarque et du saint synode, le gouvernement de la principauté verse chaque année dans la caisse de l'exarchat une somme proportionnée au nombre de mariages célébrés dans les diocèses de la principauté, en prenant 0 fr. 40 par mariage.

Art. 175. — Deux mois avant l'expiration de l'année, le saint synode examine le budget de l'exarchat ainsi que ses comptes.

Art. 176. — Les métropolites et leurs évêques auxiliaires (art. 47) reçoivent du gouvernement un traitement annuel fixé par le budget.

Art. 177. — Les membres du saint synode reçoivent de la caisse de l'exarchat une rétribution annuelle.

Art. 178. — Quand on a besoin du pouvoir civil, celui-ci, sur une demande de l'autorité ecclésiastique, se met à sa disposition pour faire exécuter les arrêts de la présente loi.

Art. 179. — Aucun ecclésiastique ne peut passer au service de l'Etat sans une décision préalable de son supérieur direct.

Art. 180. — Aucune modification, aucun changement de ces statuts, aucune autre mesure contraire à ces statuts et concernant le gouvernement de l'Eglise ne pourra se faire sans l'autorisation préalable du saint synode et du ministre des cultes.

Art. 181. — Les élèves sortant des Séminaires de la principauté et ceux qui, connaissant la théologie, se proposent d'embrasser la carrière ecclésiastique, sont libérés du service militaire s'ils ont reçu les ordres à l'âge de vingt-sept ans.

Art. 182. — Les employés des chancelleries, civils ou ecclésiastiques, ont tous les droits et toutes les obligations prévues pour les employés civils.

Art. 183. — Les dispositions prises par le saint synode, dans sa séance du 4 janvier 1891, protocole n° 69, restent en vigueur.

Art. 184. — Les statuts de l'exarchat, adaptés à la principauté et approuvés par un ukase du 4 février 1883, n° 82, la loi sur le changement de quelques articles des statuts confirmée par l'ukase du 15 décembre 1890, n° 90, et la loi pour le changement des articles 3, 6 et 8 de ces statuts approuvée par un ukase de 1891, n° 98, et toutes les autres lois, mesures et dispositions contraires à ces présents statuts cesseront dès que ces présents statuts entreront en vigueur.

L'IMAGE DE LA VIERGE DE PÉRAMOS

Les *Echos d'Orient* ont déjà parlé à leurs lecteurs de Péramos, de son monastère et d'une antique image de la Sainte Vierge qui y est en grande vénération (1). Cette note a pour but de compléter les renseignements donnés alors, en particulier d'attirer l'attention sur un texte capital pour l'histoire de ladite image.

Rappelons d'abord que Péramos, en turc Pérama, est un bourg d'environ 3 000 habitants dans la partie orientale de la presqu'île de Cyzique, sur la côte qui fait face à Panderma, l'ancienne Panormos. La population, exclusivement grecque, se dit d'origine crétoise. En dehors d'un groupe qui se proclame catholique de cœur malgré la sauvage persécution dont il est l'objet (2), les Péramiotes dépendent, au point de vue religieux, de l'éparchie de Cyzique. Mais on sait que Cyzique étant, depuis de longs siècles, un amas de ruines, le métropolite qui en porte le titre réside à Erdek, en grec Ἀρτάκη, petite ville située de l'autre côté de l'isthme (3).

*
* *

A trois heures au nord de Péramos est le monastère de la Theotokos Φανερωμένη. C'est un vaste quadrilatère avec cour intérieure, avec une centaine de cellules. L'église occupe un des angles de la cour. De moines, il n'y en a pas plus là que dans la plupart des couvents grecs, en dehors de l'Athos. Un hégoumène, qui n'est même pas toujours prêtre, gère les revenus du monastère, encaisse les offrandes des fidèles et rend compte de sa gestion au patriarcat : depuis 1903, en effet, le monastère, de diocésain, ἐνοριακόν, est devenu stavropégiaque, σταυροπηγιακόν, c'est-à-dire dépend exclusivement du Phanar.

Tout le long de l'année, il héberge des pèlerins et des malades, surtout des aliénés. Rien n'est fixé pour les frais de séjour, chacun donne ce qui lui plaît. C'est pendant l'octave de l'Assomption, ou plutôt du 15 août à la fin du mois, qu'a lieu le *panayiri*, le pèlerinage proprement dit. Constantinople, la Turquie d'Europe, les îles de l'Archipel, l'Asie Mineure, déversent durant cette période, au port de Péramos, une foule de 8 à 10 000 personnes.

Des boutiques, faites de branches et de feuillages, s'installent aux abords du monastère, garnies de toutes sortes de comestibles. Des orgues de Barbarie y ont été transportés à dos de mulet : aux accents de l'harmonieux instrument, on danse entre les deux offices. Après deux ou trois nuits passées à la belle étoile, chacun redescend : comme il n'y a pas d'hôtels à Péramos, toutes les maisons, les deux églises, les nombreuses chapelles du bourg et des environs immédiats, sont mises à contribution pour héberger les étrangers, qui s'éloignent peu à peu les semaines suivantes.

Pendant toutes ces fêtes, l'image de la Phaneromeni est exposée à la vénération des pèlerins dans l'église du monastère. Malades et bien portants se font « lire », c'est-à-dire qu'un des prêtres venus de Péramos ou des villages voisins récite sur eux quelqu'une des prières de l'euchologe. Le fidèle s'assied par terre sur un petit tapis, tenant sur ses genoux l'icone contre laquelle il appuie le front. Le prêtre, debout devant lui, commence la prière qui se termine souvent sans le moindre incident. Mais il est des cas, et il sont assez fréquents, où la cérémonie prend un tout autre caractère. Il arrive

(1) R. Bousquet, *l'Affaire de Péramos*, dans *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 401-408.

(2) Outre l'article ci-dessus, voir *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 120.

(3) Sur Péramos, voir la très complète monographie du commandant Reynaud, extraite de la *Revue du musée social*. Paris, 1910.

en effet que, sitôt la prière commencée, l'icone s'agite dans les mains qui la tiennent, frappe à coups redoublés le front du patient, pèse sur lui comme un grand poids qu'il ne peut soutenir, et finalement le renverse à terre, pendant qu'il s'écrie : « Panagia, aie pitié de moi! Panagia, pardonne-moi! »

On a vu, dit-on, des aliénés, des phtisiques, des aveugles, de pauvres gens affligés de plaies purulentes, se relever guéris. Voilà, à coup sûr, une singulière façon d'opérer des guérisons! Bien entendu, aucun contrôle n'existe de ces faits plus ou moins extraordinaires : les nier dans le pays, ce serait d'ailleurs s'exposer à se faire lapider par les dévotes. J'ai ouï parler d'un catholique latin qui, par reconnaissance pour sa guérison, aurait passé à l'*orthodoxie*. Un prêtre catholique et un ingénieur français, qui ont pu assister à l'étrange cérémonie, m'ont certifié que l'icone frappe réellement, même frappe très fort, et qu'ils n'avaient pu constater aucune supercherie (1). Une jeune fille, aujourd'hui catholique, m'a aussi raconté qu'elle se souvient avoir été renversée par l'image qu'elle tenait sur ses genoux, et cela malgré tous ses efforts pour lutter contre la puissance qui la terrassait. Avait-elle une maladie? Je l'ignore. Mais les bien portants eux-mêmes sont parfois frappés. On dit alors que la personne « a un démon ».

L'icone de la Phaneromeni n'est pas thaumaturge seulement dans son monastère. On la promène fort loin, par exemple jusqu'à Smyrne. Devant une épidémie, une sécheresse ou tout autre fléau, la localité éprouvée se hâte de l'appeler à son aide.

La Vierge qui frappe pour guérir, les Péramiotes l'appellent « notre Panaghia » et l'invoquent en toutes circonstances : « Toute Sainte *Manifestée*, aide-nous! Toute Sainte aux grands yeux, μεγαλομάτα, bénis-nous! » Il est une prière qui lui est consacrée, que l'on récite tous les soirs en famille, que l'on chante à l'église, en voici la traduction :

O Toute Sainte, notre Reine, nous tous vos serviteurs, nous nous réfugions sous votre protection et nous vous prions, quoique indignes. Préservez les chrétiens, vos serviteurs, qui vivent en ce pays, de toute mauvaise rencontre, de la mort subite et de tout malheur. Nous savons que vous pouvez tout. Reine du monde, notre souveraine, ô Manifestée, écoutez notre prière.

*
* *

Si vous interrogez un paysan de Péramos sur l'histoire du monastère et de son image, il vous racontera ceci :

Sur la côte qui fait face à Péramos, près de Kourchounlou, s'élevait jadis le monastère du Grand Champ, où l'on vénérait une image de la Theotokos peinte sur bois de noyer. Lorsque ce monastère fut saccagé et détruit par les croisés, la sainte image s'enfuit sur l'autre rive et vint se reposer au milieu des forêts qui dominent Péramos, au pied du mont Tchavli. Il y avait là les ruines d'un temple dédié à Cybèle. Un berger, en faisant paître son troupeau, trouva l'icone et la porta à Péramos. Mais la même nuit elle disparut, et on la retrouva au même endroit dans les bois. C'était une indication. Avec les matériaux de l'ancien temple, on construisit église et monastère, et la Vierge fut désormais honorée là sous le titre de Φανερωμένη, Manifestée.

Telle est la tradition locale, la tradition commune : inutile de s'arrêter aux affirmations ingénues de quelques rares savants du crû, d'après lesquels l'icone serait due au pinceau de saint Luc, et le monastère remonterait au règne de Constantin.

Et cette tradition locale une fois dégagée de sa chronologie fantaisiste, hâtons-nous de dire qu'elle a pour elle toutes les vraisemblances. Si elle fait venir l'image du

(1) Il y a quelques années, les journaux grecs de Constantinople ont mené grand bruit au sujet d'une icone frappeuse qui attirait les foules dans l'église d'Hexi Marmara, à Stamboul : ce n'était qu'une indécente supercherie.

Grand Champ, c'est, faut-il croire, qu'elle en est réellement venue : on ne s'explique pas autrement l'introduction dans le récit populaire du nom de ce monastère dès longtemps disparu de l'histoire et qui n'eut jamais une célébrité exceptionnelle... Le document le plus ancien conservé dans les archives du monastère de Péramos est un firman du sultan Moustafa II, daté du mois de zilhidjé 1111 de l'hégire ou 1700 de notre ère. Ce firman donnait l'autorisation de réparer les bâtiments qui tombaient en ruines (1). En outre, M. Th. Wiegand prouve l'existence du monastère au moyen âge par celle d'un grand chapiteau corinthien en marbre utilisé dans les constructions modernes (2); on ne peut guère supposer que ce chapiteau ait été apporté d'ailleurs par les sentiers escarpés de la montagne.

Mais si nous n'avons pas de renseignements positifs sur le couvent, il n'en est pas de même de l'image de la Phaneromeni. En 1328, nous raconte l'empereur Jean Cantacuzène, Andronic III vint de Constantinople à Cyzique « pour vénérer l'image de la Mère de Dieu, image non faite de main d'homme et conservée dans l'église d'Hyrtakion, pour visiter aussi le pays qu'il n'avait pas encore vu » : τὴν τῆς θεομήτορος ἀχειροποίητον εἰκόνα, ἣ πρὸς τὸν ἐν Ὑρτακίῳ ναὸν ἦν, προσκυνήσων (3). Hyrtakion est une déformation connue du nom d'Ἀρτάκη. A s'en tenir strictement à la phrase de Jean Cantacuzène, l'image miraculeuse en 1328 aurait donc été placée dans une église de la ville d'Artaki, non dans le monastère voisin de Péramos. Je ne crois pas qu'il faille prendre le texte à la lettre. Artaki a supplanté Cyzique détruite; elle a été au moyen âge et demeure aujourd'hui le principal centre habité dans la presqu'île; elle est, comme je le disais en commençant, la résidence du métropolite. Comment supposer, si elle a jamais possédé l'icone dans une de ses églises, qu'elle se soit privée d'un tel trésor au profit d'un monastère quelconque? Il faut donc entendre, à mon avis, que l'église où Andronic III vint en pèlerinage n'était pas située dans les murs même d'Artaki, mais sur le territoire dépendant de cette ville, et rien ne s'oppose à ce que nous l'identifiions avec le sanctuaire du mont Tchavli (1).

Dès le XIVe siècle, au moins, notre icone était regardée comme miraculeuse. M. E. von Dobschütz n'a pas manqué de relever le texte de Jean Cantacuzène dans son catalogue des images de la Vierge « non faites de main d'homme » mentionnées par les historiens byzantins (2); mais il ne s'est pas douté que l'image existe encore.

***

D'après la tradition populaire, ai-je dit, l'image de Péramos vient du monastère du Grand Champ, ruiné par les croisés après leur conquête de Constantinople, soit de 1204 à 1261 (3). Comme l'a démontré le P. J. Pargoire, le Grand Champ existait encore entre 1289 et 1293; à cette époque, en effet, le patriarche de Constantinople, Athanase, s'en empara au détriment de son collègue homonyme d'Alexandrie, qui l'avait reçu en prébende

(1) Ce firman et quelques pièces postérieures ont été publiés dans la brochure Ὑπόμνημα κοινότητος Περάμου. Constantinople, 1901, 32 pages in-8°.

(2) Th. Wiegand, *Reisen in Mysien*, dans *Athen. Mitteilungen*, 1894, p. 294.

(3) Cantacuz., *Histor.*, II, 5 (*P. G.*, t. CLIII, col. 440; édit. Bonn, t. Ier, p. 339).

(1) L'article était déjà composé et notre collaborateur était absent, quand j'ai pris connaissance d'un article de M. Gédéon dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια du 21 mai/3 juin 1911, p. 153 sq. Il en ressort que l'on vénère toujours à Artaki une vieille image de la Sainte Vierge, appelée Leventistra, du nom d'un ancien couvent de l'endroit. Cette image répond-elle à celle qu'alla vénérer à Artaki, en 1328, l'empereur Andronic III? M. Gédéon n'ose se prononcer. Encore moins ose-t-il conclure que ce soit la même image que l'on vénérait à Artaki en 610 et dont le métropolite de Cyzique, Etienne, offrit la couronne à l'empereur Héraclius, *Theophanis Chronographia*, A. M. 6102, P. G., t. CVIII, col. 628. Théophane, en effet, ne parle pas d'image de la Vierge, mais seulement d'une couronne prise dans l'église de la Sainte Vierge à Artaki. Quoi qu'il en soit, la question mériterait d'être reprise. (Note du P. Vailhé.)

(2) E. von Dobschuetz, *Christusbilder*. Leipzig, 1899, p. 84, 150*.

(3) Voir aussi Nicodemos, Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Αἰμιλιανοῦ. Constantinople, p. λστ'.

de l'empereur Michel VIII Paléologue. Il fut probablement détruit dans les premiers mois de 1303, soit par les Turcs, soit, si l'on veut, par les mercenaires catalans de Roger de Flor (1), qui ravagèrent alors tout le territoire de Cyzique.

C'est donc entre 1303 et 1328 que l'image de la Vierge aurait été transférée de la côte Sud-Est de la Marmara dans la presqu'île de Cyzique. Bien entendu, rien n'empêche qu'elle soit beaucoup plus ancienne. La vénération dont elle est entourée dès son apparition dans l'histoire suggère l'hypothèse que c'est une précieuse épave du temps de saint Théophane le Chronographe, échappée à la brutalité des iconoclastes.

*
* *

Mais ceci reste une hypothèse. Il faudrait pouvoir examiner à loisir l'image; seule l'autorité supérieure grecque obtiendrait licence de procéder à cet examen; qu'on ne compte pas la voir s'y livrer de si tôt, elle a de bien autres préoccupations.

Il m'a même été impossible de trouver une photographie; celle-ci n'existe pas. Tout ce que je puis dire, c'est que la peinture mesure à peu près $0^m,90$ sur $0^m,65$; la planche, fendue en plusieurs endroits, est entourée d'un cadre de fer. L'expression de la figure de la Vierge est ravissante; elle a la tête inclinée vers son Fils et l'indique de la main; près de sa tête trois étoiles, deux d'un côté, une de l'autre. Le Christ, vêtu de rouge, bénit d'une main et de l'autre tient un rouleau. Tous les deux portent une couronne en argent doré.

TH. XANTHOPOULOS.

(1) J. PARGOIRE, *saint Théophane le chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, dans *Vizantiiskii vremennik*, t. IX (1902). p. 94. On trouvera dans cette étude l'histoire complète du Grand Champ, célèbre surtout par le supériorat de saint Théophane.

BULLETIN DE LITURGIE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES

ORIGINES LITURGIQUES — UN HYMNAIRE DES PREMIERS SIÈCLES — LITURGIE BAPTISMALE ET EUCHARISTIQUE — HISTOIRE DES FÊTES ET DU BRÉVIAIRE — HYMNOGRAPHIE ET LITURGIE BYZANTINES — ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE EN GÉNÉRAL — ARCHÉOLOGIE BYZANTINE

Parmi les questions que pose l'étude des origines liturgiques, se présente en première ligne celle des influences judaïques et païennes sur le culte chrétien. Un savant allemand, M. Gerhard Loeschcke, vient de consacrer à ce sujet une plaquette de vulgarisation scientifique destinée surtout, semble-t-il, à orienter les étudiants (1). Elle pourra servir comme programme de questions à approfondir et comme indication générale d'utiles références, bien que celles-ci soient incomplètes. Mais, pour la solution donnée à l'ensemble de ces problèmes, il nous est impossible de nous rallier à M. Loeschcke; il fait la part beaucoup trop belle à la synagogue et au paganisme, tandis qu'il minimise par trop celle de Jésus et des apôtres, ainsi que le travail spontané du christianisme sur lui-même. Ici, comme en tout ce qui touche aux origines chrétiennes, les principes de certaines écoles protestantes ou rationalistes portent souvent, quoi qu'on en dise, de réels préjudices à la science véritable.

(1) G. LOESCHCKE, *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult*. Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1910, in-16, 36 pages. Prix : 0 mk. 80.

Aussi doit-on se réjouir de l'essor nouveau que les études liturgiques ont pris, depuis quelques années, parmi les érudits catholiques. A documentation et à compétence égale, d'ailleurs, l'avantage doit rester à ces derniers. Pour ce qui concerne le sujet spécial traité par Loeschcke, on pourra faire la comparaison avec l'article *Culte chrétien,* que Dom Cabrol a donné récemment au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (1). Là aussi l'on trouvera une orientation très sûre, avec, en plus, des principes beaucoup plus solides et des procédés plus objectifs.

En proclamant, avec l'éminent abbé de Farnborough, l'originalité et l'indépendance du culte chrétien, nous n'avons pas la pensée — cela va sans dire — de refuser tout intérêt, par exemple, à ce qui a trait à la liturgie judaïque. Celle-ci sera jugée avec d'autant plus d'exactitude et de vérité qu'elle sera mieux connue. C'est pour la faire connaître que M. le professeur W. Staerk a réuni dans deux petites brochures à l'usage des étudiants les principaux textes hébreux concernant le culte juif : prières liturgiques du judaïsme ancien (2) et traité « Berakhoth » de la Michna (3).

*
* *

La collection à laquelle appartiennent ces deux brochures vient de publier, toujours dans le but de fournir des textes pour les cours d'histoire des dogmes ou de philologie, une traduction nouvelle des *Odes de Salomon,* avec des notes critiques, par A. Ungnad et W. Staerk (4). Découvertes tout récemment par M. Rendel Harris dans un lot de papiers syriaques provenant de la région du Tigre, et publiées par lui (1), ces Odes ont attiré aussitôt l'attention des savants. Elles possèdent déjà toute une littérature, qui se grossit sans cesse de nouvelles dissertations. Rappelons seulement qu'elles ont été, peu après leur publication, traduites en allemand par J. Flemming et commentées par A. Harnack (2), tandis que la *Revue biblique* en a donné une traduction française due à M. J. Labourt, avec une introduction et un commentaire rédigés par Mgr Batiffol (3).

Ce sont quarante-deux petites pièces dont la nature exacte n'est pas encore nettement déterminée et que, pour le moment, l'on ne saurait mieux définir qu'en les qualifiant d'hymnes analogues aux psaumes hébraïques. Leur existence était connue par le signalement qu'en fournissent la stichométrie du patriarche Nicéphore, au IXe siècle, et la *Synopsis sanctæ Scripturæ* du pseudo-Athanase, au VIe siècle; par une brève citation qu'en fait Lactance, au IVe siècle; enfin par cinq citations plus importantes qu'en fait l'auteur de la *Pistis Sophia,* œuvre gnostique de la seconde moitié du IIIe siècle qui a été conservée en copte (4).

Les deux premières odes manquent dans le manuscrit syriaque de M. Rendel Harris, ainsi que le début de la troisième. Mais la première se retrouve, au moins en partie, au chapitre LIX de la *Pistis Sophia.* La seconde est donc la seule à faire complètement défaut.

(1) A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* fasc. III. Paris, Beauchesne, 1910, col. 832-851.

(2) W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete ausgewaehlt und mit einleitungen herausgegeben* (collection *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann,* n° 58). Bonn, Marcus et Weber, 1910, in-16, 32 pages. Prix : 1 mark.

(3) STAERK, *Der Mischnatraktat Berakhoth in vokalisiertem Text, mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen* (même collection, n° 59, même librairie). Bonn, 1910, in-16, 18 pages. Prix : 0 mk. 60.

(4) A. UNGNAD et W. STAERK, *Die Oden Salomos* aus dem syrischen übersetzt, mit *Anmerkungen* (même collection, n° 64). Bonn, 1910, in-16, 40 pages. Prix : 0 mk. 80.

(1) J. RENDEL HARRIS, *The Odes and Psalms of Salomon, now first published from the syriac version,* Cambridge, University Press, 1909, in-8°, 154 + 54 pages. Prix : 12 schellings.

(2) A. HARNACK et J. FLEMMING, *Ein jüdisch — christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (collection *Texte und Untersuchungen,* XXXV, 4). Leipzig, Hinrichs, 1910, in-8°, 134 pages.

(3) Mgr BATIFFOL, M. J. LABOURT, *les Odes de Salomon,* dans *Revue biblique,* octobre 1910, janvier et avril 1911.

(4) Voir, pour les références, HARNACK, *op. cit.,* p. 2-9; BATIFFOL, *op. cit.,* janvier 1911, p. 22-25.

La langue originale des Odes était-elle le grec ou l'araméen? Les critiques ne s'entendent pas sur ce point. Ils ne s'entendent pas davantage sur la question de savoir si ces pièces sont d'origine juive ou chrétienne.

M. Rendel Harris voit dans ce recueil un hymnaire chrétion. C'est le titre qu'il a donné à une édition populaire qu'il en a publiée peu après l'apparition de son grand ouvrage. *Un hymnaire chrétien du premier siècle*, c'est ainsi qu'il l'appelle (1). M. Harnack, au contraire, l'intitule *psautier judéo-chrétien* et veut y reconnaître une œuvre juive antérieure à Jésus, à saint Jean et à saint Paul, mais interpolée d'une manière notable par une main chrétienne. L'une et l'autre de ces deux opinions ont leurs partisans, sans parler des nuances que chacun prétend donner à la sienne.

Harnack base son jugement sur le contenu des hymnes, qu'il découpe en morceaux plus ou moins étendus, suivant ce qu'il croit être idées juives ou idées chrétiennes. M. G. Diettrich, pasteur de Berlin, qui vient de publier à son tour une traduction et un commentaire des Odes (2), se rallie à ce système, mais en l'appuyant, en outre, sur la métrique de ces poèmes. Il partage chacun d'eux en un certain nombre de strophes, et s'efforce de discerner par ce moyen ce qui est texte primitif et ce qui est addition postérieure. Je n'ai pas qualité pour juger du résultat de tant de labeurs, mais je crains bien que toute cette dépense d'érudition ne soit motivée par un désir trop vif de trouver, à l'occasion de la récente découverte, du paulinisme avant saint Paul, du johannisme avant saint Jean, du christianisme avant le Christ.

Aussi bien, les raisons ne manquent pas aux partisans de l'opinion opposée, parmi lesquels il faut ranger, entre autres, M. Th. von Zahn, M. H. Gunkel et Mgr Batiffol. Ce dernier reconnaît dans les Odes des traces de la christologie docète (1). M. Gunkel pense à la gnose, probablement égyptienne (2). M. Th. von Zahn (3) explique de la manière suivante le caractère complexe de ces hymnes : l'auteur est un chrétien qui s'est placé dans le rôle de Salomon le poète-prophète; il lui a attribué ces chants, avec les prophéties *ex eventu* qu'ils renferment. L'origine des Odes n'est donc pas juive; elle n'est même pas judéo-chrétienne, car l'on ne saurait songer aux Nazaréens ou aux Ebionites. Elle est entièrement chrétienne. Ces hymnes, ajoute le même critique, paraissent avoir servi dans les réunions liturgiques; un soliste les chantait, et la communauté répondait par l'acclamation *Alleluia*.

On devine que l'accord est loin d'exister sur la date de ces poèmes. Bornons-nous à signaler que Mgr Batiffol les croit composés avant l'an 150 de notre ère, et M. Th. von Zahn probablement dans la période 120-150.

En ce qui concerne l'hypothèse d'un usage liturgique des Odes de Salomon, il est intéressant de noter que le *Testament du Seigneur*, décrivant la psalmodie de l'office du matin, dit : « On y chantera des psaumes et quatre cantiques : celui de Moïse, *les autres de Salomon* et des prophètes » (4). Ces cantiques de Salomon, ainsi assignés à la psalmodie matinale, ont été placés par les canonistes byzantins au nombre de ces *psaumes privés* (ἰδιωτικοὶ ψαλμοί) dont le Concile de Laodicée, au IVe siècle, prohiba l'emploi dans les cérémonies officielles du culte. Ajoutons qu'un savant anglais, M. J. H. Bernard, s'est

(1) Rendel Harris, *An early christian Psalter*. Londres, Nisbet, 1909, in-8°, 78 pages.

(2) G. Diettrich, *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung, aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einen Kommentar versehen*. Berlin, Trowitz, 1911, in-8°, XXIII-136 pages. Prix : 5 marks.

(1) *Revue biblique*, janvier 1911, p. 52-59; avril 1911, p. 176 et suiv.

(2) *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1910, t. XI, fasc. IV, p. 291 et suiv.

(3) *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1910, t. XXI, p. 667 et suiv., 747 et suiv.

(4) Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*. Mayence, 1899, p. 55.

appliqué à montrer que les Odes de Salomon sont « un recueil d'hymnes où abondent les allusions au baptême, et comparables à l'hymne de saint Ephrem sur l'Epiphanie » (1).

Je prends au hasard une des Odes les plus courtes, la XXXVIIe, pour la citer comme spécimen.

J'ai étendu mes mains vers le Seigneur, et vers le Très-Haut j'ai élevé ma voix. J'ai parlé par les lèvres de mon cœur, et il m'a entendu, ma voix atteignant jusqu'à lui. Sa parole est venue vers moi, qui me donna les fruits de mes travaux et me donna le repos par la grâce du Seigneur. *Alleluia!* (2)

Quoi qu'il en soit des nombreux points d'interrogation qui demeurent et demeureront peut-être longtemps encore posés, les Odes de Salomon méritent d'être lues et étudiées de tous ceux qui s'intéressent aux origines chrétiennes.

*
* *

M. Hans Lietzmann a consacré, en 1909, un des premiers fascicules de la collection de Bonn, qu'il dirige, aux textes liturgiques concernant l'histoire du baptême et de la messe en Orient au IIe et au IVe siècle (3). Cette brochure contient le texte de Pline sur les réunions des chrétiens, les passages de la Didaché, de saint Justin, des Constitutions apostoliques, de saint Cyrille de Jérusalem. Une livraison plus récente fournit le texte de la liturgie clémentine, avec l'anaphore de Sérapion de Thmuis, des extraits des canons apostoliques et de la Constitution ecclésiastique égyptienne (4). Les notes renferment des renvois qui seront fort appréciés.

(1) J. H. Bernard, *The Odes of Salomon*, dans *The Journal of theological Studies*, octobre 1910, p. 1-31.

(2) Traduction de M. J. Labourt, dans *Revue biblique*, janvier 1911, p. 16.

(3) Hans Lietzmann, *Liturgische Texte zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II und IV Jahrhundert* (collection *Kleine Texte*, etc., n° 5). Bonn, Marcus et Weber, 1909, in-16, 16 pages. Prix : 0 mk. 30.

(4) Lietzmann, *Liturgische Texte, VI: Die klementinische Liturgie aus den Constitutiones Apostolorum VIII, nebst Anhaengen* (même collection, n° 61). Bonn, Marcus et Weber, 1910, in-16, 32 pages. Prix : 0 mk. 80.

Sur la catéchèse et le catéchuménat, on consultera avec profit les articles récents du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1). Dom P. de Puniet, qui avait déjà traité, dans le même recueil, le sujet du baptême, y a rédigé une monographie très documentée des rites du catéchuménat dans les diverses parties de la chrétienté. C'est un des travaux les plus soignés de ce très utile répertoire.

On sait l'importance qu'avait le symbole ou formulaire de la foi au cours des cérémonies de l'initiation chrétienne. Aussi l'étude du symbole se rattache-t-elle directement à l'étude du catéchuménat et du baptême. Un ouvrage, un peu oublié peut-être, a été précisément consacré, il y a quelques années, par un savant catholique, M. B. Doerholt, à l'historique des discussions concernant le symbole baptismal (2). Après un rapide résumé de la tradition ancienne et quelques intéressantes indications au sujet de la légende des douze apôtres, l'auteur prend l'historique des discussions au moment où, vers la fin du moyen âge, l'on commence, de-ci de-là, à douter de l'attribution apostolique. Il le poursuit jusqu'à nos jours, en relatant avec grand soin toutes les études importantes provoquées par ces débats.

Le livre de M. l'abbé G. Rauschen sur *l'Eucharistie et la Pénitence dans les six premiers siècles de l'Eglise* relève à la fois de la théologie et de la liturgie. Je signale ici la seconde édition, corrigée et augmentée, qui a paru l'année dernière. Cet ouvrage a obtenu partout un succès qu'il méritait. Les *Echos d'Orient* ont déjà dit sa valeur lors de la première édition allemande, ainsi qu'à l'occasion des éditions

(1) Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XX et XXI. Paris, Letouzey et Ané, 1910. Prix : 5 francs le fascicule.

(2) B. Doerholt, *Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. I Teil : Geschichte der Symbolforschung.* Paderborn, F. Schœning, 1898, in-8°, VIII-161 pages. Prix : 4 marks. Ce tome Ier n'a pas eu de suite, à notre connaissance du moins.

française et italienne (1). Dans le remaniement qu'il a fait subir à son œuvre, l'auteur a surtout tenu compte des observations que lui avaient soumises les critiques de langue allemande. Pour ma part, j'ai relevé dans le récent volume les mêmes omissions importantes de certains travaux français sur le canon de la messe, que j'avais constatées dans le précédent. Le nom de Dom Cabrol, et le nom seulement avec l'indication d'un article de revue, a été glissé en note, manifestement après que tout le travail a été fait sans recourir à lui. D'autres liturgistes auraient droit à être au moins signalés. Une revue allemande, *la Theologische Revue,* de Munster, a même pris soin de signaler à M. Rauschen certains articles des *Echos d'Orient* qui auraient pu ne point être inutiles (2).

La liturgie orientale et l'ancienne liturgie gallicane ne sont pas sans avoir, on le sait, d'intéressantes analogies, comme on peut s'en rendre compte en parcourant le chapitre que Mgr Duchesne consacre à la messe gallicane dans ses *Origines du culte chrétien* (3). Pour ne rappeler qu'un exemple typique, signalons la procession de l'oblation, commune aux deux usages. Plusieurs savants ont même prétendu que la liturgie gallicane était d'origine directement orientale. Quoi qu'il en soit, les particularités de cette liturgie méritent d'être étudiées. Le volume que M. l'abbé A. Netzer vient de publier : *Introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens* (4), est une excellente contribution à cette étude. Nous y notons que, d'après les sacramentaires du IXe siècle, en France, le *Gloria in excelsis* et le *Credo* se disaient et se chantaient en grec (5). Dans le sacramentaire de Saint-Amand, c'est le texte grec qui est noté. De plus, la transcription de ce texte grec en caractères latins témoigne de la prononciation d'alors. Voici la première ligne du *Gloria,* à titre de spécimen : *Doxa en ypsistis theo ke ypigis yrini en enthropis eudokya* (1).

La liturgie, plus encore peut-être que toute autre section des études ecclésiastiques, doit employer, selon un mot très usité aujourd'hui, la méthode comparative. A ce titre, l'article de Dom Gougaud sur les liturgies celtiques (2) mérite d'être particulièrement signalé. Le savant Bénédictin y traite des sources et des origines de ces liturgies, du cadre et du personnel liturgiques, de la messe, de l'année liturgique, de l'office divin, etc.; c'est une monographie complète.

*
* *

Nous avons maintenant à présenter quelques ouvrages dont les sujets se placent sous ces deux dernières rubriques : année liturgique et office divin. Un érudit de grande valeur, M. A. Baumstark, qui a présidé à la fondation de la revue *Oriens christianus*, s'est proposé de résumer l'histoire du bréviaire des fêtes et de l'année ecclésiastique des Jacobites syriens (3). Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur nous montre, par l'étude des anciens écrivains et des manuscrits, le développement de l'office depuis le IVe siècle. Un chapitre spécial est consacré à l'étude de la formation et de la structure des diverses heures canoniques. La seconde partie du livre, consacrée à l'année ecclésiastique, renferme l'histoire des fêtes principales et l'énumération des fêtes des saints. C'est un travail comme il en faut souhaiter beaucoup, si l'on désire voir

(1) Voir *Echos d'Orient,* t. XII, 1909, p. 120-121; t. XIII, 1910, p. 189.

(2) A. Struckmann, dans *Theologische Revue,* 18 janvier 1911, col. 12.

(3) Duchesne, *Origines du culte chrétien,* c. VII.

(4) A. Netzer, *Introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens.* Paris, A. Picard, 1910, in-8°, VI-366 pages. Prix : 5 francs.

(5) Netzer, *op. cit.,* p. 214-216, 223.

(1) *Ibid.,* p. 215.

(2) L. Gougaud, art. « Liturgies celtiques » dans le *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie,* fasc. XXII, col. 2969-3032. Cf. le récent ouvrage du même auteur : *les Chrétientés celtiques.* Paris, Gabalda 1911, in-12, XXXV-410 pages, 3 cartes. Prix : 3 fr. 50.

(3) A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (collection *Studien zur Geschichte und Cultur des Alterthums,* III, 3-5). Paderborn, F. Schoeningh, 1910, in-8°, XII-308 pages. Prix : 8 marks.

mieux explorer de jour en jour le vaste champ des liturgies orientales. Les trois excellentes tables de la fin trahissent l'homme de patient labeur et de consciencieuse érudition : table des manuscrits, table des noms propres, table des choses liturgiques.

C'est un ouvrage moins spécial, et, au contraire, de portée générale, que celui où M. Kellner, professeur à l'Université de Bonn, a réuni les principaux résultats acquis sur l'année ecclésiastique et les fêtes des saints (1). La première édition allemande a paru en 1900; une seconde paraissait en 1906, en même temps qu'une traduction italienne due à Mgr Mercati; une troisième, revue et augmentée, vient de paraître, un an après l'édition française qu'en a donnée le R. P. Bund. Entre temps, l'ouvrage était aussi présenté aux lecteurs anglais. C'est un succès mérité. Ce manuel s'impose à toutes les bibliothèques ecclésiastiques. Je me permets de signaler à M. Kellner et à ses lecteurs certains articles des *Echos d'Orient* de nature à compléter ou rectifier çà et là quelques indications sur la fête de la Présentation de Marie, l'introduction de la fête de Noël à Jérusalem, les origines de la fête de l'Annonciation, le Carême et l'Ascension (2). De même, la troisième partie de l'ouvrage, intitulée: *Sources et manière de s'en servir*, d'ailleurs destinée à être très utile, ne pourra que gagner encore en précision à utiliser d'excellentes études consacrées par les Bollandistes aux Ménologes, aux Synaxaires, aux Typica (3). Le public de langue française saura gré au R. P. Bund de sa traduction. Il s'y est glissé çà et là quelques inexactitudes; une réédition, que nous souhaitons prochaine, les réparera (1).

L'archimandrite J. Archatzikakis a donné à la revue jérosolymitaine *Nea Sion* une série d'articles sur les principales fêtes dans l'ancienne Eglise orientale, réunis ensuite en volume (2). Il s'y occupe de la célébration du sabbat, du dimanche, du mercredi et du vendredi, de la Pâque et du Carême, de l'Ascension, de la Pentecôte, de Noël et de l'Epiphanie. Bien qu'il soit incomplet sous bien des rapports, ce travail rendra service aux lecteurs de langue grecque. L'auteur, qui a étudié en Europe, cite couramment le latin, le français, l'anglais et l'allemand. C'est dire que la littérature du sujet lui est suffisamment connue. Pour la partie proprement orientale, on trouvera peut-être chez lui, à l'occasion, quelques renseignements de plus qu'ailleurs. Je n'y ai pas rencontré mention de l'article du P. Vailhé sur l'introduction de la fête de Noël à Jérusalem, qui aurait pu fournir quelque précision à M. Archatzikakis sur le décret du basileus Justin, rendant cette fête universelle dans l'empire (3).

Puisqu'il s'agit d'héortologie, mentionnons, au passage, la notice de Dom Cabrol sur la fête de la *Chaire de saint Pierre*, dans le *Dictionnaire* qu'il dirige avec une si remarquable compétence.

L'*Histoire du Bréviaire romain*, par Mgr Batiffol, dont la première édition remonte à l'année 1893, demeurera un des

(1) K. A. H. Kellner, *l'Année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique* [ΕΟΡΤΟΛΟΓΙΑ], traduit de l'allemand par le R. P. J. Bund, de la Congrégation des Sacrés-Cœurs de Picpus. Paris, Lethielleux (1910), in-8°, xix-556 pages. Prix : 4 francs.

(2) Voir *Echos d'Orient*, t. V, 1902, p. 221; t. VIII, 1905, p. 212; t. IX, 1906, p. 138; t. XIII, 1910, p. 65.

(3) Voir ces mots à la table des vingt premiers volumes des *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1904. Je dois avertir le lecteur que je fais abstraction, dans ces observations, de la troisième édition allemande que je n'ai pas sous la main.

(1) Signalons entre autres: p. 15, note 4, des fautes de grec: p. 28, la graphie *éortologique*, sans *h*; p. 29, en note : Mauri pour Mansi; p. 29, au bas de la page, légère incorrection; p. 88, référence Matiscon, II, 3, qu'on prendrait pour un auteur, alors qu'il s'agit du concile de Mâcon; p. 95, 3e ligne, Amularius, sans doute pour Amalaire; p. 251, dernière ligne : Κυριακὴ δευτέρα bis δεκάτη τετάρτη τοῦ Ματθαίου, où le traducteur a dû oublier que *bis* n'était pas l'adverbe latin signifiant *deux fois*, mais la conjonction allemande qu'il aurait fallu remplacer en francais par *jusqu'à*.

(2) J. Archatzikakis, Αἱ κυριωτέραι ἑορταὶ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ. Jérusalem, imprimerie du Saint-Sépulcre, 1910, in-8°, 223 pages.

(3) *Echos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 218.

meilleurs monuments du renouveau des études de liturgie historique à notre époque. Une « troisième édition refondue » vient de paraître, qui atteste le succès de ce petit livre et lui apporte d'utiles perfectionnements (1). De ces derniers bénéficie spécialement le chapitre Ier sur la genèse des heures. L'auteur y a précisé certains points, dont quelques-uns assez importants, en utilisant des recherches récentes, telles que les articles du P. Pargoire sur l'origine de Prime et de Complies, les travaux de Dom Cabrol, Dom Leclercq, etc. On aurait pu, croyons-nous, glaner aussi plus d'une heureuse indication dans les études du P. Louis Petit sur l'antiphonie (2) et du P. Pétridès sur les confréries de spoudæi et de philopones, répandues en Orient depuis le IVe siècle (3). Au sujet de l'hymne du lucernaire, Φῶς ἱλαρόν, Mgr Batiffol écrit, p. 10, en note : « Je ne vois pas que du texte de saint Basile (4) on soit en droit de conclure que ce petit psaume soit l'hymne d'Athénogène. » C'est trop peu dire, puisque le docteur cappadocien atteste formellement qu'on ne connaît pas l'auteur de cette pièce.

Mgr Batiffol sera le premier à relever lui-même, à l'occasion, d'autres légères imperfections de son ouvrage. Quelques lignes de sa préface expriment bien sa pensée à cet égard, et sont peut-être la meilleure recommandation de son livre :

Je devais aux lecteurs qui ont aimé cette *Histoire du Bréviaire romain* et qui lui ont pardonné ce qu'elle avait de prématuré, de la reviser avec un soin extrême. J'admire, sans en être, hélas ! les gens qui n'ont pas à se corriger, et qui ne font jamais que du définitif. Pour nous, historiens, si la courbe des grandes lignes est aisée à tracer, les détails sont toujours à vérifier, et les détails sont infinis (1).

On trouvera, à l'article *Cénobitisme*, de Dom Leclercq (2), un grand nombre de références et de renseignements sur la liturgie monastique, les origines et le développement de l'office.

*
* *

La liturgie proprement byzantine est, à elle seule, un vaste champ de travail, où tout est loin d'être défriché. Voici quelques publications récentes qui ressortissent de ce domaine.

M. A. Baumstark a fourni à la collection des *Textes liturgiques* de Bonn la messe constantinopolitaine d'avant le IXe siècle, c'est-à-dire dans son état antérieur à celui où nous la présentent les premiers manuscrits complets (3). Sous son apparence modeste, cette petite brochure est un travail critique de grande valeur, qui sera fort utile pour les recherches liturgiques sur ce terrain spécial.

Non moins utile est le recueil, donné par M. Paul Maas à la même collection, d'hymnes appartenant aux tout premiers débuts de la poésie ecclésiastique byzantine (Ve et VIe s.) (4). Ce sont plusieurs pièces anonymes, déjà éditées et étudiées par le docte critique dans la *Byzantinische Zeitschrift* (5), plus une prière de saint Romanos, le prince des mélodes, à la Sainte Vierge, et quelques très intéressants spécimens de *kontakia*. Le *kontakion*, auquel M. P. Maas a consacré récemment

(1) P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*, 3e édition refondue. Paris, Picard et Gabalda, 1911, in-12, x-449 pages. Prix : 3 fr. 50.

(2) L. Petit, art. « Antiphone dans la liturgie grecque », dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. Ier, col. 2467-2488.

(3) S. Pétridès, *Spoudœi et Philopones*, dans *Echos d'Orient*, t. IV, 1901, p. 225 et suiv; t. VII, 1904, p. 341-348.

(4) *De Spiritu Sancto*, xxix, 73; Migne, *P. G.*, t. XXXII, col. 205 A. Mgr Batiffol se contente de la référence inexacte : *De Spiritu Sancto*, 73.

(1) *Op. cit.*, p. ix. J'ai noté, p. 252, en note, et à la table, p. 438, Jeanne de Mont-Cornillon, sans doute pour désigner la bienheureuse Julienne de Mont-Cornillon.

(2) *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, fasc. XXII, col. 3047 et suiv.

(3) A. Baumstark, *Liturgische Texte : III. Die Konstantinopolitanische Messliturgie vor dem IX Jahrhundert. Uebersichtliche Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials.* Bonn, Marcus et Weber, 1909, in-16, 16 pages. Prix : 0 mk. 40.

(4) P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts.* Bonn, Marcus et Weber, 1910, in-16, 32 pages. Prix : 0 mk. 80.

(5) Voir *Echos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 307.

un savant article (1), se compose d'un préambule et d'un nombre variable de strophes; les initiales de chaque strophe forment un acrostiche. Ces compositions rappellent la poésie syrienne, de laquelle est sortie l'hymnographie byzantine. Brillant disciple du regretté Krumbacher, M. Maas est l'homme le mieux préparé à nous donner une édition des œuvres de Romanos. Puissions-nous l'avoir bientôt!

Dans la nouvelle revue *Roma e l'Oriente*, un autre spécialiste en hymnographie byzantine, Dom Gassisi, Basilien de Grottaferrata, a publié un *kontakion* inédit se rapportant à la dédicace de Sainte-Sophie, qui eut lieu le 23 ou 24 décembre 562. L'auteur est probablement l'anonyme qui avait composé pour les fêtes du *Natale* de Constantinople, célébrées le 11 mai, un autre *kontakion* dont on possède des fragments (2).

Un érudit russe, M. Karabinov, professeur d'archéologie chrétienne et de liturgie, consacre tout un volume aux hymnes du *Triodion quadragésimal* (3). Les Byzantins, on le sait, ont donné le nom de *Triodion* à un des livres liturgiques affectés au propre du temps, renfermant l'office des dix semaines qui précèdent Pâques. De ce livre, l'auteur étudie le plan, la composition, la rédaction et les traductions slaves qui en ont été faites. Il partage l'histoire de la formation du *Triodion* actuel en trois périodes: v^e-viiie siècle, ixe siècle, x^e-xve siècle. L'œuvre de la première période est celle des hymnographes jérosolymitains, le reste appartient à ceux de Constantinople. Notons que M. Karabinov s'inscrit en faux contre l'attribution traditionnelle de l'ensemble du *Triodion* à saint Théodore Studite et à son frère, saint Joseph de Thessalonique. La première traduction slave de ce recueil date des xe-xie siècles.

Il faut souhaiter que chaque livre liturgique obtienne sa monographie, analogue à celle que nous venons de signaler (1). M. Karabinov nous donnera bientôt, espérons-le, celle du *Pentekostarion* comme la suite naturelle d'un travail si bien commencé. Parmi les inexactitudes à redresser, nous lui soumettrons seulement quelques dates fautives, entre autres (p. 107 et 112) celles de la mort de saint Jean Damascène et de saint Cosmas de Maïouma, placées toutes deux vers 787, alors que le premier mourut en 749 (2) et le second vers 753.

La célèbre *hymne acathiste* fait partie du *Triodion*. Aussi a-t-elle sa place dans le livre de M. Karabinov (3). On sait que la composition de cette pièce remarquable est un problème littéraire non encore résolu. Les *Echos d'Orient* en ont parlé à plusieurs reprises (4). Signalons seulement, pour cette fois, que M. Papadopoulos-Kerameus a de nouveau, naguère encore, traité le sujet sous la forme d'un article intitulé: *L'état de la question concernant l'hymne acathiste* (5). L'auteur, maintenant ses positions déjà anciennes, persiste à attribuer cette hymne au patriarche Photius et à la dater de l'an 860. Il a déjà trouvé et trouvera encore beaucoup de contradicteurs (6).

A signaler aussi, sous la rubrique des liturgies byzantines, le numéro XII de l'article *Caucase*, par Dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*. Je ne veux pas, d'ailleurs, terminer cette énu-

(1) P. Maas, *Das Kontakion*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 285-306.

(2) *Un antichissimo « kontakion » inedito, Saggio di testi liturgici*, dans *Roma e l'Oriente*, n° 3, janvier 1911, p. 165-187.

(3) J. Karabinov, *Postnaïa Triod, istoritcheskiy obzor éia plana, sostava, redaktsiy i slavianskikh perevodov*. Saint-Pétersbourg, B. D.Smirnov, 1910, in-8°, ix-294 pages.

(1) Signalons un article très documenté de M. B. Pantchenko, secrétaire de l'Institut archéologique russe à Constantinople, *le Synaxaire de Sirmond, où a-t-il été rédigé?* dans le *Balletin de l'Institut archéologique russe*, t. XIV, 1909, p. 154-164.

(2) Voir *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 28-30, où cette date a été établie par le P. Vailhé.

(3) P. 39 et suiv.

(4) M. Théarvic, *Photius et l'Acathiste*, dans *Echos d'Orient*, t. VII, 1904, p. 293-300; *Autour de l'Acathiste*, t. VIII, 1905, p. 163-166.

(5) A. Papadapoulos-Kerameus, Ἡ σημερινὴ θέσις τοῦ περὶ Ἀκαθίστου Ὕμνου ζητήματος, dans *Vizantiiskiy Vremennik*, t. XV. Saint-Pétersbourg, 1910, p. 357-383.

(6) M. Maas, *Byzantinische Zeitschrift*, 1910, p. 304 et 605, a déjà exprimé des réserves formelles.

mération sans mentionner des études d'ordre plus général, mais importantes et utiles, commes celles de Dom Cabrol, dans le même recueil, aux mots *Cendres, Centonisations,* etc. Les articles *Catéchuménat* et *Baptême,* de Dom P. de Puniet, font déjà la part très large au rite byzantin et aux autres rites orientaux.

*
* *

L'archéologie chrétienne et la liturgie ont entre elles de nombreux points de contact. Aussi bien se trouvent-elles heureusement réunies dans le beau monument scientifique que dirige Dom Cabrol. Elles se trouvent réunies de même dans l'excellent ouvrage publié par le R. P. Sixte Scaglia, Cistercien, sous ce titre qui en révèle déjà tout l'intérêt : *Notions d'archéologie chrétienne adaptées aux sciences théologiques et liturgiques* (1). L'auteur est un Trappiste des catacombes de Saint-Calixte, qui a étudié longuement et avec amour son sujet. Un premier volume donne les notions générales qui seront indispensables au lecteur pour la suite de l'ouvrage : documents antiques, persécutions, sépultures chrétiennes, etc. La première partie du tome II, intitulée *Epigraphia,* est un bon traité d'épigraphie chrétienne. Le R. P. Scaglia y étudie les inscriptions se rapportant aux dogmes : à Dieu, au Christ, à la Trinité, aux anges, à l'âme humaine, à la béatitude des saints, au jugement général et au second avènement du Sauveur, au péché originel, au Baptême, à la Confirmation, à l'Eucharistie ; puis celles qui ont trait à la hiérarchie ecclésiastique ; celles qui concernent les relations de parenté et de famille ; les inscriptions sacrées, c'est-à-dire votives ou dédicatoires ; les inscriptions damasiennes, les graffites, et enfin les sceaux et monogrammes des catacombes. La seconde partie de ce même tome II porte en sous-titre : *Symbola et picturæ cœmeteriales.* Pour les symboles, l'auteur y examine successivement ceux qui représentent l'âme et la béatitude éternelle, le Christ et la croix, les sacrements. Pour les peintures, il suit à peu près le même ordre ; mais ici la matière est plus abondante et les renseignements plus nombreux.

L'ouvrage est écrit en latin, ce qui sera considéré par les uns comme un inconvénient, par les autres comme un avantage. Les illustrations phototypiques sont multipliées, comme de juste, avec un goût parfait, pour compléter la documentation. La liste des consuls, des Papes et des Césars, insérée à la fin de l'étude sur les inscriptions, est un utile appendice. On pourrait désirer peut-être que les tables de ce genre fussent plus nombreuses. On ne s'étonnera pas outre mesure que le travail du docte Cistercien porte presque uniquement sur l'archéologie chrétienne de Rome, et l'on en sera quitte seulement pour chercher ailleurs des renseignements analogues au sujet des autres Eglises anciennes.

On trouvera quelques-uns de ces renseignements dans le manuel d'épigraphie chrétienne que M. Marucchi vient de donner à la collection de volumes vulgarisateurs publiés par l'éditeur Hœpli, de Milan (1). L'éminent professeur de l'Université de Rome traite son sujet sur un plan à peu près semblable à celui du R. P. Scaglia. Les deux ouvrages sont à compléter l'un par l'autre, et tous deux peuvent l'être à leur tour sur certains points, par l'excellent article *Epigraphie,* écrit par le R. P. Jalabert, S. J., dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (2).

C'est un chapitre spécial de son ouvrage

(1) Sixtus Scaglia, *Notiones archæologiæ christianæ disciplinis theologicis et liturgicis coordinatæ.* Rome, Desclée, 1908-1910, 3 volumes in-8° d'environ 400 pages chacun (ouvrage encore inachevé). Prix : 6 francs le volume.

(1) O. Marucchi, *Epigrafia christiana, Trattato elementare con una silloge di antiche iscrizioni cristiani principalmente di Roma.* Milan, U. Hoepli, 1910, in-16, VIII-453 pages et 30 planches. Prix : 7 fr. 50.

(2) Voir *Echos d'Orient,* mai 1911, p. 188. Voir aussi l'article *Epigraphie chrétienne,* par M. l'abbé S. Bour, dans le fascicule XXXIV du *Dictionnaire de théologie catholique* qui vient de paraître, col. 300-358.

que M. Marucchi présente aux lecteurs français dans une brochure de la nouvelle collection *Science et foi*. Il y étudie *le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles* (1). Çà et là quelques expressions peu usitées dans notre langue, telles que « loi du mystère, règlement du mystère », pour *loi de l'arcane ou du secret*, et quelques légères incorrections faciles à corriger.

Plusieurs pages de la brochure de M. Marucchi sont consacrées à parler du poisson symbolique qui, dans les catacombes, représente le Christ. Un érudit allemand, M. Fr. J. Doelger, consacre au même sujet un gros ouvrage dont le premier volume a paru : *Le symbolisme du poisson dans les premiers siècles chrétiens*, t. Ier : *Recherches d'histoire des religions et d'épigraphie, contribution à l'histoire de la christologie primitive et de la doctrine sacramentaire* (2). Ces 500 pages, d'une documentation impeccable, attestent la maîtrise de l'auteur en ces matières. Après une première partie de notions générales sur le symbolisme chrétien du poisson, comparé avec les éléments analogues fournis par l'histoire des religions, le savant archéologue traite du mot ΙΧΘΥϹ comme abréviation. A ce titre, il le considère tour à tour comme inscription funéraire ou basilicale, comme phylactère, comme amulette, etc. Une troisième partie est intitulée : *Le poisson dans les religions sémitiques de l'Orient*. Ce simple énoncé de chapitres dit assez l'intérêt et la valeur de cette très érudite monographie. Des tables alphabétiques très complètes terminent ce volume et achèvent d'attester que l'auteur est un professionnel rompu depuis longtemps à tous les secrets du métier. Quand le tome II aura paru, on pourra sans témérité regarder le sujet comme épuisé.

Les lecteurs désireux de s'orienter rapidement dans l'étude des anciens monuments du christianisme pourront recourir aux articles que l'infatigable Dom Leclercq insère coup sur coup dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Signalons nommément, dans les fascicules les plus récents, les articles *Catacombes, Cavea, Cella, Cercueil*, etc.

Une mention spéciale est due, dans cette revue, à la notice du même auteur sur *Chalcédoine*. Après quelques mots sur les origines de cette ville, on y étudie : la basilique de Sainte-Euphémie, les églises de Saint-Christophe et de Sainte-Bassa, le mont Saint-Auxence et ses environs : Hiéria, Rufinianes, Polyaticon et le monastère de Satyre, la liste épiscopale, l'épigraphie chalcédonienne. Tous les sous-titres, à une exception près, sont, par eux-mêmes, des références aux remarquables travaux topographiques du regretté P. Pargoire. Aussi sommes-nous heureux de transcrire ici une note de Dom Leclercq, laquelle permettra, du reste, d'apprécier à sa juste valeur la compilation du docte Bénédictin. Il écrit donc :

Si la mort n'avait pas été plus prompte que nous et n'avait enlevé le P. J. Pargoire, cet e étude sur Chalcédoine lui appartenait de droit. Etabli sur cette terre même de l'ancienne ville bithynienne, il en avait à p usieurs reprises exposé la topographie dans divers travaux un peu dispersés et dont certains sont peu accessibles. C'est pour cette raison, d'abord, que je les ai cités assez longuement, mais plus encore dans une pensée d'hommage à l'égard de leur auteur et d'utilité pour la science archéologique (1).

Il n'en faut pas moins à Dom Leclercq une prodigieuse faculté d'assimilation pour garder son assurance dans des compila-

(1) Marucchi, *le Dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles*. Bruxelles, Action catholique, et Paris, J. Gabalda, 1910, in-16, 30 pages. Prix : 0 fr. 50.

(2) Fr. J. Doelger, ΙΧΘΥϹ, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit.*, I : *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen, zugleich ein Beitrag zur aeltesten Christologie und Sakramentenlehre*. Rome, 1910 (dépôt chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau), in-8°, xx-473 pages, avec illustrations et planches phototypiques. Prix : 16 marks.

(1) H. Leclerq, art. « Chalcédoine » dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XXIII, IIe partie, col. 89, n. 2.

tions de ce genre, pour faire de la topographie byzantine à Farnborough, sans connaître autrement que par les livres les lieux dont il est question. Il est inévitable cependant qu'il ne lui échappe parfois certaines inexactitudes. Il y aura lieu peut-être d'y revenir plus en détail pour d'autres travaux. Bornons-nous à en relever aujourd'hui deux ou trois. Col. 90, il faut ajouter que Chalcédoine fut d'abord une fondation phénicienne, comme le prouvent son nom (qui est l'équivalent de *Carthage*) et les ruines de *Moda Bournou*. Voir à ce sujet une étude de Mordtmann dans le *Bosporus* (1). Col. 95, note 2, on lit : « Haïdar-Pacha, petit village situé à environ un kilomètre au nord-est de Kadi-Keuï. » C'est un quartier de cette ville. L'église Saint-Christophe n'était pas à Chalcédoine, mais à une quinzaine de kilomètres de là ; il y aurait eu d'autres églises et d'autres monastères de ce diocèse à signaler, notamment une liste de quarante couvents dont les supérieurs signèrent à un concile de 536 ; il est vrai que ceux-ci n'avaient pas encore été étudiés par le P. Pargoire ou par ses confrères.

Ce qu'il vient de faire pour Chalcédoine, Dom Leclercq l'avait déjà fait pour Byzance et pour l'art byzantin. Sur ce dernier sujet, un livre existe désormais, qui restera fondamental ; c'est le *Manuel d'art byzantin*, de M. Charles Diehl, déjà analysé dans nos colonnes (2). Le savant professeur de la Sorbonne, dont on sait la compétence en matière d'histoire et d'archéologie byzantines, a communiqué récemment à l'Académie des inscriptions et belles-lettres son appréciation sur les mosaïques de Saint-Démétrius de Salonique (3). Voici la conclusion de cette notice :

Dans l'histoire architecturale de Saint-Démétrius de Salonique, bien des points restent obscurs encore. L'étude des mosaïques pourtant permet de fixer quelques faits importants. La décoration du mur du collatéral peut être, dans son ensemble, datée avec certitude du VIe siècle, et tout au plus fut-elle restaurée après l'incendie, et modifiée un peu par l'addition des trois médaillons qui se réclament des « temps de Léon ». Les panneaux des piliers de l'abside sont de date postérieure ; mis en place après la construction du transept, ils ne sont point antérieurs au premier quart du VIIe siècle, et l'un d'eux même appartient au Xe ou au XIe. Mais c'est justement là le fait intéressant qu'apprend l'étude de ces très remarquables mosaïques, qu'après le grand effort de l'époque de Justinien, l'art byzantin ne tomba point en décadence, et que, dans la première moitié au moins du VIIe siècle, il était capable encore d'œuvres tout à fait éminentes.

On trouvera, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople* (1), un très intéressant mémoire de M. Th. Ouspensky, directeur de l'Institut, au sujet de ces mosaïques (2), et quelques pages d'une précision professionnelle sur la technique de ces œuvres d'art, par M. N. Klougué (3). Vingt planches phototypiques permettent de suivre avec intérêt et profit ces remarquables études. Il nous est agréable de terminer ces lignes par un hommage à la très méritante activité de l'Institut archéologique russe à Constantinople.

SÉVÉRIEN SALAVILLE.

Constantinople.

(1) A. D. MORDTMANN, *Historische Bilder vom Bosporus*, II : *Die Phœnikier am Bosporus*, dans *Bosporus, Mitteilungen des deutschen Ausflugsvereins G. Albert*. Constantinople, 1907, p. 34 et suiv.

(2) Voir *Echos d'Orient*, mars 1911, p. 127-128.

(3) CH. DIEHL, *les Mosaïques de Saint-Démétrius de Salonique*, dans *Académie des inscriptions et belles-lettres*, comptes rendus des séances, janvier 1911, p. 25-32.

(1) *Izviéstiya rousskago archeologitcheskago Institouta v'Konstantinopolié*, t. XIV, 1909, fasc. I.

(2) TH. OUSPENSKY, *Des mosaïques récemment découvertes dans l'église Saint-Démétrius de Salonique* (en russe), dans le recueil cité, p. 1-61.

(3) N. KLOUGUÉ, *Technique des mosaïques de l'église Saint-Démétrius de Salonique*, *ibid.*, p. 62-67.

UNE INSCRIPTION BYZANTINE DE JÉRICHO

Le R. P. Abel, O. P., a publié récemment dans la *Revue biblique* (1) une inscription byzantine fort intéressante qui est contenue dans une mosaïque appartenant à l'hospice russe de Jéricho. La lecture de l'inscription ne laisse rien à désirer, sa traduction non plus, et son interprétation pas davantage. Il s'agit bien de Cyriaque, prêtre et higoumène, qui a bâti une chapelle en l'honneur de saint Georges, a été le bienfaiteur de l'église Sainte-Marie la Neuve, à Jérusalem, et qui est mort le 11 décembre 566, sous le règne de Justin II. Sur ce point-là — et c'est le principal — nul doute ne saurait s'élever contre la lecture et la chronologie données.

Qui est ce Cyriaque? Ici peut-être l'hypothèse mise en avant par le R. P. Abel pourrait être suivie de plusieurs autres. J'ai dit hypothèse, parce qu'il convient, en effet, de bien remarquer que l'identification du Cyriaque de l'inscription avec le Cyriaque de la laure de Calamon, dont parle Jean Mosch (2), n'a été présentée qu'avec les plus expresses réserves. Je me permets de les renouveler en attirant l'attention sur un autre personnage qui a vécu à peu près à la même époque. Il y a, en effet, deux difficultés à l'identification proposée. Tout d'abord, Jean Mosch peut n'avoir rencontré Cyriaque de Calamon que lors de son dernier séjour en Palestine, après l'année 600, ainsi que le R. P. Abel a eu soin de le noter, et, dès lors, on ne saurait songer à lui. En second lieu, et pour moi c'est la principale objection, l'inscription parle de Cyriaque, *prêtre et higoumène*, alors que le *Pré spirituel* fait seulement de Cyriaque un *prêtre* de Calamon. Pour nous en tenir à un exemple pris dans Jean Mosch, au chapitre VII, les prêtres de la laure des Tours sont parfaitement distincts de l'higoumène de cette même laure. Par lui seul, le mot de prêtre ne saurait donc être l'équivalent d'higoumène, pas plus que le mot d'higoumène ne saurait être l'équivalent de prêtre, car on rencontre au VIe siècle des supérieurs de couvents qui ne sont pas prêtres et qui ne savent même pas lire.

Ceci dit, je propose, à titre d'hypothèse bien entendu, d'identifier le Cyriaque de l'inscription avec Cyriaque, prêtre et higoumène de la laure des Tours dans la vallée de Jéricho. Celui-ci représenta son couvent au concile de Constantinople qui fut tenu sous Ménas en l'année 536; par cinq fois, dans les Actes du concile, il est dit *prêtre et higoumène* (1); par deux fois, *prêtre et archimandrite* (2), ce qui revient au même. Je sais bien que nous ne trouvons ce Cyriaque qu'en 536, et que, de là à 566, c'est-à-dire pendant l'espace de trente ans, il a eu grand temps de mourir; peut-être aussi a-t-il eu l'occasion de vivre jusque-là!

La laure des Tours, dont il est ici question, est mentionnée à plusieurs reprises dans Jean Mosch (3); elle avait été fondée par Jacques, disciple de saint Sabas, au commencement du VIe siècle (4). Dans un récit de Jean Mosch (5), cette laure est mise en rapport avec Jéricho, car nous voyons un de ses religieux, qui a été soigné et qui est mort à l'hôpital de la ville, être transporté ensuite au cimetière de la laure.

(1) Avril 1911, p. 286-289.

(2) *Pratum spirituale*, c. XLVI et XXVI.

(1) MANSI, *Conciliorum Collectio*, t. VIII, col. 883 A 911 A, 931 A, 942 A, 954 C.

(2) *Op. cit.*, t. VIII, col. 991 D, 1018 D; Trajan, *prêtre* de la laure des Tours, assistait ainsi que Cyriaque à ce concile, *op. et loc. cit.*

(3) *Pratum spirituale*, c. V à X, XC, c. Cette laure se trouvait près du Jourdain; du chapitre IX de Jean Mosch, il ressort que chaque moine habitait une cellule isolée, bâtie en forme de tour. Dès lors, je ne sais si son emplacement a été retrouvé aux ruines du cœnobium, près de Aïn-Hagla, dont parle le R. P. Féderlin dans la *Terre Sainte*, 15 juin 1903, p. 182.

(4) *Vita S. Sabæ*, n° 16, dans COTELIER, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. III, p. 240.

(5) *Pratum spirituale*, c. VI.

Sans vouloir exagérer cette coïncidence, on se l'explique plus aisément si la laure des Tours avait des propriétés dans Jéricho, et si l'un de ses supérieurs, Cyriaque, y avait bâti un sanctuaire en l'honneur de saint Georges. Je dois ajouter toutefois, en terminant, que mon hypothèse n'est pas plus garantie que celle du R. P. Abel, et peut-être en présentera-t-on d'autres qui ne le seront pas davantage.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

VESTIGES BYZANTINS DANS L'ART MUSULMAN

Dans les deux volumes où MM. H. Saladin et G. Migeon ont exposé la genèse et l'histoire de l'art musulman, il n'est pas sans intérêt de relever ici, très brièvement du reste, les formes diverses sous lesquelles s'est trahie l'influence de l'art byzantin (1).

Cette influence s'explique aisément, si l'on considère d'abord que, dans les premiers siècles de l'hégire, les Arabes empruntèrent aux Byzantins leurs architectes, puis que, après la conquête turque, le rôle des grandes églises byzantines, de Sainte-Sophie notamment, marqua singulièrement dans le plan des monuments musulmans, et enfin que les relations diverses, mais surtout commerciales, entre Byzantins et Arabes ne furent pas sans réagir sur les arts de ces derniers (2).

L'origine de cette mutuelle compénétration des deux arts étant donc une fois signalée, étudions-en les différentes manifestations, d'abord dans l'architecture, ensuite dans les arts plastiques et industriels.

I. DANS L'ARCHITECTURE.

Jaloux du faste des empereurs byzantins et désireux de les surpasser, les califes ont naturellement commencé par imiter le caractère somptueux des édifices de Byzance.

Or, l'art byzantin — M. Ch. Diehl l'a prouvé contre M. Strzygowski (1) — n'est pas seulement une déformation de l'art hellénique, c'est aussi une transformation de l'art romain, ou plutôt c'est la fusion de ces deux arts hellénique et romain dans un art original où la voûte et les coupoles tiennent une place prépondérante.

Par suite, il est naturel de retrouver dans les premiers édifices musulmans tous les procédés en honneur à Byzance pour la construction des voûtes et des arcades sur colonnes, l'élévation des abaques, la décoration des charpentes, l'emploi de la mosaïque sous toutes ses formes, les placages de marbre sur les murs et de bronze sur les boiseries, et la construction des fenêtres en dalles de marbre repercées à jour. Aux Byzantins encore les architectes musulmans empruntèrent la coupole sur pendentifs en trompe conique, en trompe en quart de sphère ou en triangles sphériques, la coupole sur tambours cylindriques ou octogonaux et la coupole côtelée (2).

De fait, en dehors de la mosquée de Sainte-Sophie, qui a gardé presque intacte sa forme architecturale d'église byzantine, on peut constater cette influence dans la forme intérieure de la mosquée Koubbet-

(1) H. SALADIN et G. MIGEON, *Manuel d'art musulman* en deux volumes, in-8°, XXIII-585, LXXXIII-464 pages.

(2) H. SALADIN, *op. cit.*, t. Ier, p. 19-34.

(1) CH. DIEHL, *Etudes byzantines*, p. 351-352; M. STRZYGOWSKI, *Orient oder Rom*, p. 8.

(2) SALADIN, *op. et t. cit.*, p. 36.

er-Sakra (mosquée d'Omar) à Jérusalem, et de la mosquée Abou Rezzit au Caire (1); de même, la grande mosquée de Damas rappelle, par les arcades des portiques de sa cour et par la façade de son transept, une ancienne église chrétienne consacrée à saint Jean-Baptiste et construite par Théodose en 379; on reconnaît aussi dans la mosquée d'Ibn Touloun, au Caire, des colonnettes intérieures de style byzantin à reliefs très méplats (2).

Si maintenant de l'Egypte nous passons en Tunisie, en Algérie et en Espagne, nous retrouvons les traces du même art dans les colonnades de la djama Zitouna de Tunis (732 J.-C.), dans la mosquée de Sidi-Okba à Kairouan (670 J.-C.), dont les colonnes de porphyre proviennent d'un édifice byzantin — l'église des Roûm, — d'où elles furent tirées par Hassan-ben-en-Noman; enfin, dans l'ornementation byzantine du mihrab de la grande mosquée de Cordoue (785 J.-C.). (3)

C'est également à l'art néo-hellénique qu'il faut rattacher certains détails de construction que l'on rencontre dans l'art ottoman seldjoukide; par exemple, dans le porche du Tach-Médressé à Ak-Chéhir (4), dans la grande mosquée de Koniah, dont les fragments ont été empruntés à une ancienne église byzantine d'Iconium (5); dans le plan et la décoration polychrome de la mosquée du sultan Mourad à Brousse; dans la cour ou *baram* de la mosquée du sultan Bayézid à Constantinople, qui rappelle l'*atrium* des églises byzantines avec la fontaine φιάλη, qui en occupait le milieu; enfin, dans les petites coupoles alternant avec les berceaux du turbé du sultan Sélim II, à Constantinople (6).

Très visible, on le voit, dans la structure générale des mosquées, cette compénétration mutuelle des deux arts, byzantin et musulman, apparaît aussi dans l'architecture des caravansérails. A vrai dire, ces auberges primitives que l'on rencontre si souvent en Asie Mineure et en Syrie étaient de tradition byzantine. Construits de cinquante en cinquante milles sur les routes de l'empire, ils apparurent comme nécessaires aux musulmans, surtout aux musulmans arabes, à la fois commerçants et voyageurs (1).

Puis, ce furent les fortifications byzantines qui influèrent sur les fortifications musulmanes (2). En effet, les transfuges des armées impériales passant au service des califes, utilisèrent en leur faveur leurs connaissances techniques de la défense et de l'attaque des places fortes, leur apprirent à employer des fûts de colonnes pour relier les parements intérieurs et extérieurs des murailles, à ne pas liaisonner les tours avec les courtines, afin de ne pas leur donner de solidarité entre elles, et à conjurer la chute simultanée des tours et des courtines en les soutenant par de gros éperons reliés par des arcs au-dessus desquels ils firent passer le chemin de ronde (3). Ainsi l'architecture moghrebine militaire est d'origine à peu près exclusivement byzantine, parce que les Grecs de Constantinople, au cours de leurs expéditions militaires en Mauritanie, avaient laissé des ouvrages fortifiés très nombreux — dont plusieurs subsistent encore, — et qui, plus tard, se sont imposés comme modèles aux vainqueurs musulmans (4).

De l'architecture militaire, passons à la décoration des édifices musulmans. Là aussi, les artistes byzantins, qui faisaient alterner la brique et la pierre, ont appris aux architectes arabes à faire alterner les voussoirs rouges, les voussoirs jaunes et les voussoirs noirs dans leurs mosquées les plus anciennes, telle la mosquée Zitouna de Tunis; de même, à l'exemple des Byzantins, les architectes musulmans

(1) SALADIN, *op. et t. cit.*, p. 38.
(2) P. 84.
(3) P. 215, 221, 224, 230, 231.
(4) P. 438-440.
(5) P. 448.
(6) P. 486.

(1) P. 37.
(2) *Ibid.*
(3) P. 37.
(4) P. 197.

ont affectionné l'emploi des tirants en bois dans la construction des voûtes; on remarque notamment ce fait à la mosquée d'Omar, à la mosquée El-Aksa à Jérusalem, à celle d'Abou-Rezzik au Caire, et à celle de Sidi-Okba de Kairouan (1).

A son tour, la mosaïque byzantine passa dans l'art musulman en même temps que la céramique mésopotamienne ou persane. Ainsi, la mosquée de Damas, celles d'Omar et d'El-Aksa à Jérusalem sont ornées du même genre de mosaïque que la basilique chrétienne de la Nativité du Christ à Bethléem (2). De même, les musulmans d'Espagne ont fait décorer avec des mosaïques de verre, par des artistes byzantins, la grande mosquée de Cordoue, avant d'établir en Espagne des fabriques de ces mosaïques (3). Enfin, l'autre type de ces mosaïques, appelé l'*opus sectile* par les Romains, et exécuté avec des fragments polygonaux que l'on admire à Sainte-Sophie et à la cathédrale de Parenzo, servit de modèle à l'ornementation en marbre du Caire, de Damas, et à la décoration en faïence découpée de Tlemcen, du Maroc et de l'Espagne (4). A Cordoue, par exemple, le palais somptueux de Médinat-az-Zahra, que le calife Abd-el-Kaman fit construire en 926, renferme de magnifiques mosaïques dans le même style que celles de Byzance.

Enfin, les citernes byzantines, réservoirs à ciel ouvert ou citernes couvertes, ont servi de modèles aux musulmans de de Syrie et d'Afrique (5).

Telles furent, sommairement esquissées, les formes diverses sous lesquelles l'architecture byzantine pénétra dans l'art arabe et turc. Nous allons voir maintenant que ce dernier donna encore accès à l'importation des arts plastiques et industriels de Byzance.

(1) P. 38.
(2) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 323.
(3) Makkari, *trad. de Pascal de Gayangos*, t. Ier, p. 93, 496, 498.
(4) Saladin, p. 39.
(5) H. Saladin, t. Ier, p. 38.

II. Dans les arts plastiques et industriels.

Dans ce domaine, en effet, nous retrouvons d'abord la mosaïque néo-hellénique sous une forme spéciale appelée l'*opus alexandrinum*, dans la grande mosquée de Cordoue, dont nous avons déjà parlé; constituée par une combinaison de petits fragments de marbre ou de porphyre, cette mosaïque revêt la disposition du dessin géométrique cher aux Arabes (1).

De même, certains ivoires chrétiens présentent à peu près complètement le style des travaux musulmans, telle la châsse que le roi d'Espagne Dom Sanche fit construire en 1033 pour y déposer les restes de saint Millan (2); telle aussi la croix de San-Fernando, conservée au musée archéologique de Madrid; elle porte l'inscription : IHE NAZARENUS, REX JUDEORUM.

A sa partie supérieure rayonne la figure du Christ ressuscité; au bas se voit la figure d'Adam, figure du Christ. Au revers de la croix se dessine l'Agneau, symbole du Christ immolé, et, sur les bras, les symboles des évangélistes. Voilà des motifs purement chrétiens.

Voici maintenant des traits caractéristiques de l'art arabe : des feuillages courant en tous sens, des cercles entrelacés, des figures d'hommes et d'animaux qui combattent, comme on en voit souvent dans la décoration mauresque.

On peut aussi ranger parmi les ivoires d'origine chrétienne une croix dont il ne reste que deux bras. Décorée d'animaux divers : aigles, bouquetins, cette croix a passé de la collection de M. Maillet du Boullay dans celle de M. Doistan, qui l'offrit au musée du Louvre (3).

Constatée ainsi dans les ivoires, cette influence byzantine apparaît également dans les monnaies (4). Par exemple, le sultan Soliman II adopta au revers de ses

(1) G. Migeon, *op. cit.*, t. II, p. 79; Marçais, *les Monuments arabes de Tlemcen*. Paris, 1903, p. 75 sq.
(2) Migeon, t. II, p. 141.
(3) G. Migeon, *op. cit.*, t. II, p. 144.
(4) G. Migeon, *op. cit.*, t. II, p. 160-162.

pièces d'argent un cavalier brandissant une arme, la tête nimbée, ou bien un cavalier pointant une lance, reproduction au moins probable du saint Georges ou du saint Eugène des Byzantins (1). D'ailleurs, sur les monnaies des Orthokides, on voit assez souvent des représentations du Christ ou de la Vierge qui dénotent chez leurs possesseurs ou bien un emprunt byzantin, ou bien le désir de posséder des monnaies comprises des chrétiens avec lesquelles ils entretenaient des relations commerciales (2).

Disons un mot des émaux. A cause de la multiplicité et de la variété des verres émaillés que nous revèle l'art arabe, on conjecture, sans pouvoir l'établir avec précision, que l'émaillage des lampes et des verres a dû être l'une des traditions artistiques transmises par les Byzantins (3).

Si maintenant des émaux nous passons aux tissus, nous remarquons que les Arabes ont emprunté aux Byzantins l'ordonnance générale du décor, la disposition des roues tangentes ou isolées, les lignes horizontales de la disposition losangée. Dans la bande circulaire, on trouve souvent une belle inscription arabe qui rappelle les inscriptions grecques à la louange de celui auquel le tissu était destiné. Ailleurs apparaît la figure humaine se dessinant assez nettement et les roues tangentes à larges bordures circulaires portant des léopards ailés et affrontés (4). Au centre de chacune d'elles apparaît un homme à épaisse chevelure, qui cherche à étrangler deux bêtes ressemblant à des tigres. Tel est le dessin que l'on conserve au musée épiscopal de Vich (Catalogne).

Sans doute aussi il faut voir l'influence de l'art néo-hellénique chrétien au XIIIe siècle dans ces étoffes siciliennes, dont les motifs décoratifs recèlent quelques symboles chrétiens, des croix notamment, et dont M. G. Migeon hésite à préciser les caractères (1).

Il faudrait peut-être en dire autant de ces tapis dits *polonais*, qu'on a fait remonter à l'époque de Sobieski, roi de Pologne (1625-1696), et dans lesquels on ne retrouve aucune influence persane.

Au reste, M. Migeon le reconnaît, dans ce domaine encore à peu près inexploré, bien d'autres objets d'art restent à classer. Qu'il nous suffise d'avoir précisé dans ces quelques lignes quelle a été la zone d'influence de l'art byzantin dans l'immense domaine de l'art musulman. Si, d'autre part, l'on remarque que l'art byzantin, qui a passé presque tout entier dans l'art russe (2), a laissé aussi des traces durables dans l'art de la Géorgie (3), on ne doit pas s'étonner d'en rencontrer également quelques vestiges dans les motifs décoratifs des arts turc, persan et arabe (4).

EZÉCHIEL MONTMASSON.

Constantinople.

(1) P. 163.
(2) *Ibid.*
(3) P. 342.
(4) P. 382, 393, 398.

(1) P. 415-416.
(2) VIOLLET LE DUC, *l'Art russe*, p. 24 sq.
(3) J. MOURIER, *l'Art au Caucase*, Paris, 1907, p. 16-22.
(4) BAYET, *Précis de l'histoire de l'art*, p. 124-125; CH. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1910. p. 441-448.

STATISTIQUES MONASTIQUES DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES

La vie religieuse n'est guère florissante, à l'heure qu'il est, dans les Eglises orthodoxes autocéphales. De l'aveu de la presse ecclésiastique et des autorités officielles, le monachisme aurait besoin d'une réforme radicale. Nos lecteurs n'ont pas oublié le

programme réformiste que Mgr Nicon, évêque de Vologda, présenta au Congrès monastique de Moscou, en juillet 1909, et qui reçut un accueil si froid de la part des intéressés (1). Ce programme dévoilait bien des lacunes et bien des misères, dont les monastères des autres Eglises autocéphales ne sont pas exempts. S'il prenait envie à un apologiste catholique de montrer la supériorité du catholicisme sur l'*orthodoxie* orientale sous le rapport de la pratique des conseils évangéliques, il aurait certainement beau jeu. Notre intention n'est pas d'entreprendre ici un parallèle qui exigerait de longs développements. Nous voulons simplement produire quelques statistiques sur le nombre des moines et des monastères des différentes autocéphalies. Nous empruntons les données qui vont suivre soit à différents articles parus dans les *Echos d'Orient*, soit à *l'Histoire de l'Eglise chrétienne au* XIXe *siècle* publiée en 1901 par A. P. Lopoukhine, avec la collaboration de plusieurs professeurs ecclésiastiques appartenant à diverses Eglises orthodoxes (2).

En Russie, on compte environ 80 000 religieux et religieuses, y compris les novices ou convers, et les *tchernitze*, espèce de béguines habillées en noir. Les statistiques que nous avons consultées ne concordent pas complètement. L'ouvrage de Lopoukhine donne 800 monastères, dont 500 d'hommes et 300 de femmes, abritant 53 000 âmes. Sur ce nombre, 8 000 moines et 9 000 moniales seulement sont signalés comme ayant fait profession. Les autres, c'est-à-dire 7 000 hommes et 29 000 femmes, sont placés dans la catégorie des novices ou convers (3). Une statistique de 1898, reproduite par les *Echos d'Orient* (4), porte 730 monastères, dont 481 d'hommes, avec 15 072 moines et 7 000 novices, et 249 de femmes, avec 8 020 moniales et 29 000 novices; en plus, elle signale 17 300 religieux ou religieuses ne vivant pas en communauté. C'est dans cette dernière catégorie que rentrent les tchernitze. Cela fait un total d'environ 76 000. Une statistique de 1904 porte ce chiffre à 84 389.

On remarquera le petit nombre des profès et des professes, et le grand nombre des novices, surtout parmi les femmes. Ce phénomène s'explique en partie par la législation russe, qui fixe l'âge de la profession à trente ans pour les hommes, et à quarante ans pour les femmes. Les novices restent libres de renoncer à la vie monastique, si bon leur semble. D'après la statistique de Lopoukhine, il n'y aurait que 17 000 profès et professes; d'après celle des *Echos d'Orient*, le nombre en serait de 23 000; ce n'est pas le tiers du chiffre total.

Après la Russie, le principal centre du monachisme *orthodoxe* est le Mont Athos, dit la *Sainte Montagne*. Là vivent environ 7 000 religieux, profès ou novices : Russes, Grecs, Bulgares, Roumains, Géorgiens ou Serbes, répartis dans vingt monastères et leurs dépendances (1).

Le royaume de Grèce vient ensuite, avec 1 500 moines et 200 moniales. D'après la statistique de 1908, le nombre des monastères est de 167, dont 10 de femmes. Au moment de la guerre de l'Indépendance, on comptait en Grèce 544 monastères d'hommes et 18 de femmes, avec une population de 3 000 âmes; 120 de ces monastères étaient complètement vides, et 200 avaient moins de 5 moines. Le gouvernement hellénique a confisqué les propriétés d'un grand nombre de ces couvents (2).

La Roumanie est aussi riche en monastères que pauvre en moines. Les principaux de ces monastères étaient possédés, jusqu'à leur confiscation par le prince Couza, en 1864, par les patriarches orientaux, la communauté du Sinaï et les habi-

(1) J. B, *Chronique religieuse de Russie*, dans *Echos d'Orient*, juillet 1910, t. XIII, p. 239-240.
(2) *Istoriia Khrinstianskoï tserki*. Saint-Pétersbourg, 1901, t. II.
(3) Lopoukhine, *op. cit.*, p. 726.
(4) *Echos d'Orient*, t. VI, p. 397.

(1) Voir Vailhé, art. *Constantinople* (*Eglise de*), dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 1493-1495.
(2) Lopoukhine, *op. cit.*, p. 310 et suiv.

tants de l'Athos. On les appelait « couvents dédiés », parce que les propriétaires les avaient jadis consacrés aux saints lieux du monde *orthodoxe*, c'est-à-dire aux monastères de Palestine, de l'Athos et d'ailleurs. En 1864, le nombre des couvents dédiés se montait à 71, avec 25 skites ou couvents dépendants. Ce n'étaient pas précisément des foyers de vie monastique, mais des fermes ayant à leur tête un ou plusieurs moines. Les autres couvents roumains sont très peu peuplés et renferment tout au plus quelques centaines de religieux (1).

Le patriarcat de Carlovitz possédait, en 1900, 27 monastères avec 636 habitants.

Une statistique religieuse de la Bulgarie dressée en 1909 porte 75 monastères d'hommes et 16 monastères de femmes, avec une population de 169 moines et 260 religieuses.

En Serbie, il y avait, en 1903, 53 monastères et 113 moines.

En Bukovine, on trouve 3 monastères et une cinquantaine de moines; depuis 1908 cette autocéphalie possède en plus un couvent de religieuses hospitalières.

Le personnel monastique est insignifiant dans le patriarcat d'Alexandrie, en Bosnie-Herzégovine et en Dalmatie.

Le Monténégro possède d'anciens monastères, qui sont tous vides.

Le patriarcat de Jérusalem compte un nombre relativement considérable de monastères. Il y en a 20 à Jérusalem même et aux environs; mais la grande majorité n'est habitée que par un fermier, moine ou laïque. Le nombre total des moines ne dépasse pas 200.

On trouve dans le patriarcat d'Antioche 17 monastères, dont le plus peuplé compte 50 moines; les trois quarts n'ont que de 2 à 5 religieux.

L'autocéphalie de Chypre possède 37 monastères; en multipliant ce chiffre par 6 ou 7, on aura le nombre approximatif des religieux.

Si le patriarche œcuménique n'exerçait pas sa juridiction sur l'Athos, il aurait sans doute encore un assez grand nombre de monastères, mais un nombre infime de moines, attendu que la plupart ne sont habités que par un, deux ou trois moines fermiers.

Tout compte fait, le personnel monastique des Eglises autocéphales s'élève à 90 000 membres environ, y compris les béguines et les novices, dont le nombre l'emporte sur celui des profès. Ce n'est guère plus de la moitié du nombre des religieux et des religieuses que possédait la France catholique en 1900.

M. Jugie.

(1) Nous n'avons pu nous procurer une statistique exacte.

A TRAVERS L'ORTHODOXIE

I. Dans l'Eglise d'Alexandrie.

Les prêtres de cette Eglise, qui souvent déploient un zèle apostolique louable, ont parfois à lutter contre le fanatisme musulman qui tendrait à les arrêter dans l'exercice de leurs fonctions. Ainsi, durant le mois de février de cette année, le métropolite de Tripoli, Théophane, a dû protester auprès du gouverneur turc de cette ville contre des faits déplorables plusieurs fois répétés : au cours d'un enterrement et de plusieurs autres processions, par exemple, quelques-uns des prêtres qui relèvent de sa juridiction ont été obligés d'affronter, en pleine rue, de grossières injures, une grêle de pierres

habilement dirigée sur eux par les soins de quelques jeunes gens musulmans.

Malgré ces difficultés et d'autres semblables, le patriarche d'Alexandrie n'imite pas l'indolence de certains évêques orthodoxes des autres patriarcats. Ainsi, après avoir — comme nous l'avons dit précédemment — envoyé un évêque au Soudan, il s'est occupé, en mars 1911, de faire construire à Cadaref, dans le Soudan, l'église convenable que les orthodoxes de cette localité appelaient de tous leurs vœux. Puis, en avril, c'est à Djibouti, dans l'éparchie d'Axoum, qu'une grande église s'est élevée, construite aux frais de généreux bienfaiteurs.

Toutefois, le zèle des évêques orthodoxes se heurte à une difficulté connue depuis longtemps et qui, à Alexandrie, semble présenter une particulière gravité : la conversion à l'Islam d'un certain nombre de « pieux » orthodoxes. Ainsi, au mois d'avril dernier, deux Grecs de Bara, dans le Soudan, se sont faits musulmans : fait assez surprenant, car, d'ordinaire, ce sont les jeunes filles grecques, brutalement enlevées à leurs familles, qui sont obligées de renoncer à leur religion pour obéir aux caprices de leurs ravisseurs.

D'autres points noirs sont aperçus à l'horizon par les plus clairvoyants des orthodoxes alexandrins. Deux surtout semblent les effrayer : *a*) d'abord, la construction au Caire d'un grand médressé musulman, affecté spécialement à la formation théologique des imams qui seront ensuite envoyés dans toutes les régions où règne le christianisme, pour y prêcher le Coran ; *b*) ensuite, la propagande catholique dont l'inlassable activité semble un non-sens aux docteurs de l'orthodoxie, pour lesquels la vraie religion semble être un trésor que ses possesseurs doivent, en avares, conserver pour eux seuls.

II. Dans l'Eglise d'Antioche.

Le 3/16 mars dernier, le saint synode de l'Eglise de Constantinople a été invité à s'occuper encore de l'Eglise d'Antioche, par une lettre de S. B. le patriarche d'Antioche, Grégoire, ayant trait à certaines irrégularités canoniques remarquées dans le diocèse de Tarse-Adana. Dans le même document, on rapportait le vote émis par les habitants de cette éparchie dans le but de faire nommer comme métropolite l'un des candidats proposés par eux. Ce document avait été apporté au Phanar par une Commission spécialement choisie à cet effet. Cette assemblée de délégués déclara au patriarche œcuménique que, du fait de la reconnaissance par le Phanar de Mgr Grégoire comme patriarche d'Antioche canoniquement élu, il résultait nécessairement — car c'était la condition posée préalablement à cette reconnaissance — que, dans les diocèses du patriarcat d'Antioche où dominait la population grecque, les métropolites choisis devaient être grecs.

A cette proposition déjà faite à l'exarque du Phanar, en ce diocèse, le métropolite de Tyr et Sidon, Mgr Elias Dib, avait répondu négativement, déclarant que le choix d'un métropolite grec n'avait pas été la condition essentielle de la reconnaissance en question, mais devait être considéré comme l'expression d'un simple désir, non d'une condition *sine qua non*, et que, par suite, l'Eglise d'Antioche restait libre de fixer son choix sur le sujet qu'elle voudrait.

Cette façon d'envisager la question déplut assez au Phanar : car, sans plus d'explications, le saint synode phanariote conclut que la « très sainte Eglise d'Antioche » devait s'appliquer à satisfaire les désirs légitimes et les justes revendications de ce diocèse.

III. Dans l'Eglise de Jérusalem.

Moins calme encore que le patriarcat d'Antioche, le patriarcat de Jérusalem n'a jamais goûté les joies du vrai repos depuis l'insurrection des Arabophones contre la Confrérie du Saint-Sépulcre survenue il

y a deux ans. Il continue en 1911 à cueillir les fruits amers qui mûrissent peu à peu sur cet arbre de discorde.

Par exemple, à la suite de l'entente survenue entre les deux partis dissidents, les monastères volés par les Arabophones aux hagiotaphites devaient être rendus à leurs propriétaires. Les Arabophones y consentent bien, mais font, dans cette restitution, des distinctions très subtiles. Ainsi le monastère de Jaffa, devant être rendu à la « sainte communauté du Saint-Sépulcre », le représentant de cette communauté se présente à la porte de ce couvent. On l'accueille très poliment, mais on lui déclare qu'on ne rendra au Saint-Sépulcre que l'auberge du monastère, car l'église et les autres parties du couvent sont considérées comme des biens de communauté.

Aux couvents de Lydda et de Ramleh, le délégué du Saint-Sépulcre entend des déclarations semblables. A Ramleh, on consent bien à lui livrer les appartements de l'higoumène, mais non l'église du monastère. A Lydda, au contraire, on lui signifie de se retirer simplement, parce qu'il ne serait nullement reçu. Devant cette résistance désespérée, le représentant doit se retirer, non sans avoir manifesté aux moines, par une bordée d'injures, toute la profondeur de son mécontentement.

Ces faits se passaient en février 1911.

Deux mois plus tard, en avril 1911, un autre représentant de la communauté hagiotaphite, l'*épitrope* du Saint-Sépulcre au métochion de Constantinople était, lui aussi, suspecté par la population orthodoxe du Phanar. En effet, à cette date, Sa Toute Sainteté Joachim III recevait d'une Commission, représentant les paroisses du Phanar, un long rapport couvert des signatures des « pieux orthodoxes du Phanar les plus considérés » le suppliant d'éloigner du *métochion* hagiotaphite l'*épitrope* Dosithée, à cause de sa conduite scandaleuse. En conséquence, le saint synode, auquel ce rapport fut soumis, décida de demander au patriarche de Jérusalem le rappel de l'*épitrope* en question. Cette demande a été agréée (1).

IV. Dans l'Eglise de Chypre.

Travaillée plus encore que sa grande sœur de Jérusalem par les divisions intestines dont nous avons rapporté les causes en 1908 et en 1909, l'Eglise de Chypre a-t-elle enfin conquis la paix au terme de ses longs combats? Oui et non : car si les partisans du métropolite de Kyrénia ont fini par se résigner à reconnaître le métropolite Cyrille de Kition pour archevêque de l'île, tout n'en est pas moins à réorganiser dans cette île longtemps divisée.

Pourtant, sur l'invitation de l'archevêque, dont la résidence est, comme par le passé, à Nicosie, le saint synode de l'île s'est mis à l'œuvre. Présidée par l'archevêque lui-même, assisté des métropolites de Kyrénia, de Paphos et de Kition, la haute assemblée s'est appliquée dès la reprise de ses travaux, en février 1911, à élaborer un règlement d'après lequel toutes les questions d'ordre administratif et économique seront, à l'avenir, canoniquement discutées. A cet effet, une Commission a été nommée pour arrêter dans ses lignes essentielles le plan de ce règlement.

Puis les synodiques ont examiné les graves (!) questions suivantes :

1° D'abord, la *question du monastère de Chryssoriatissa*, qui reste depuis longtemps sans higoumène. Au mois d'août 1910, le métropolite de Paphos, au cours de sa visite, faite le jour de l'Assomption, constata cette triste situation et entendit les moines le supplier de leur choisir un higoumène. Ce choix, ne pouvaient-ils pas le faire eux-mêmes et n'avaient-ils pas pour cela un règlement tracé depuis longtemps? Sans doute : mais deux *hiéromoines* (moines-prêtres), Théophile et Mélèce, ont cru devoir déchirer les feuilles du livre qui contenaient l'ordre

(1) Παντατνός, 5 avril 1911, n° 14, p. 187.

à suivre dans l'élection de l'higoumène.

On s'explique aisément la colère du métropolite de Paphos en apprenant le sans-gêne avec lequel deux moines se sont débarrassés d'une partie de leurs saintes règles..... Fort de l'autorité que lui confèrent les *saints canons*, il les a frappés de la peine canonique la plus humiliante pour eux : la *suspense a divinis*.

Il a été bien mal inspiré : car, sans tenir aucun compte de cette décision épiscopale, les deux coupables ont pris place dans l'église comme à l'ordinaire pour chanter l'office, et, durant la cérémonie, ont crié à tue-tête qu'ils ne reconnaissaient pas la juridiction du métropolite de Paphos : leur persévérance dans ce genre d'exercice a été couronnée d'un tel succès, qu'ils ont obligé l'évêque récalcitrant à sortir de la maison de Dieu, à travers une assistance compacte, ahurie de ce spectacle. Le lendemain, ils ont recommencé les mêmes scènes de désordre et se sont adjoint un troisième *hiéromoine*, nommé Gérasime, qui avait eu maille à partir avec le métropolite au cours d'une visite pastorale de ce dernier.

Devant cette obstination des révoltés, le métropolite les a dénoncés au saint synode. La judicieuse assemblée, après avoir reconnu que le délit des moines-prêtres Théophile et Mélèce entraînait la peine canonique de la *dégradation*, admit pourtant la circonstance atténuante du repentir qu'ils manifestèrent alors de leur faute, et condamna Théophile et Mélèce à être suspens *a divinis* pendant cinq ans, Gérasime à la même peine pendant un an, tous les trois enfin à être privés de tout emploi et de tout droit dans l'administration du couvent, soit comme électeurs, soit comme sujets éligibles.

2° *La situation anticanonique d'un monastère.* D'après un rapport du métropolite de Kition, au monastère chypriote de Saint-Georges, certains moines abritent dans leur monastère leurs mères et leurs sœurs, sans avoir obtenu pour cela une autorisation quelconque du métropolite et sans prendre en considération qu'une pratique de ce genre ne peut jamais avoir un caractère canonique.

Visiblement surpris que des faits pareils soient tolérés, le saint synode a cité les chefs hiérarchiques de ce couvent, le *hiéromoine* Niphon et le moine Cyrille, à présenter leur défense le 16/29 mars. A cette date, le saint synode a frappé le premier de la *suspense a divinis* pendant cinq ans, et les a condamnés tous deux à quarante jours de pénitence.

3° *La loi organique.* Comprenons sous ce titre le règlement général d'après lequel le saint synode doit réorganiser l'Eglise de Chypre. La Commission qui l'a élaboré vient de le soumettre à ce haut Conseil ecclésiastique, après avoir ajouté en marge de chaque page les points sur lesquels ses divers membres ne sont pas d'accord. Cet exposé porte les signatures du métropolite de Kition, président du métropolite de Kyrénia, et de MM. Théodote Constantinidès et Oiconomidès, membres de la Commission. Le saint synode se propose d'étudier un à un tous les articles de ce règlement. Mais les discussions seront longues : ne le sont-elles pas toujours dans l'île de Chypre?

4° *La situation économique du couvent de Chryssoriatissa.* L'attention du saint synode a été attirée sur cette question par l'higoumène de ce couvent, M. Cyrille, qui, dans un rapport très documenté, a représenté ce monastère comme grevé de dettes et a sollicité en conséquence le secours de cette assemblée pour sauver le couvent. Le saint synode, qui ne se croit pas chargé de payer toutes les dettes des couvents besogneux, a répondu qu'il ferait des avances d'argent au monastère dans le cas seulement où les créanciers exigeraient sa vente aux enchères pour se rembourser (1).

A la solution de ces quelques questions d'intérêt assez particulier, l'assemblée générale des représentants de l'Eglise de Chypre joindra prochainement la solution

(1) Ἐκκλησιαστικὸς κήρυξ, n° 5, 31 mars 1911, p. 152-155.

de bon nombre de problèmes agités. Le 2 mai dernier, elle s'est réunie à l'archevêché de Nicosie au grand complet : composée des évêques de l'île, des higoumènes des monastères, des députés grecs et des membres de la Commission dite « *de rédaction* », sous la présidence de l'archevêque, elle a écouté d'abord une allocution de son président rapportant en quelques traits l'historique de la question ; puis chaque membre a pris part aux discussions qui se sont ouvertes et dont le monde hellénique attend les éclaircissements nécessaires sur la question de Chypre (1).

En attendant plus ample information, tournons nos regards vers l'Eglise de Grèce.

V. Dans l'Eglise de Grèce.

Là, non plus, le calme des esprits n'est pas fait. Les différends religieux naissent des querelles politiques, et souvent une question en apparence d'ordre général n'est l'affaire que d'un parti ou même d'un personnage ambitieux.

Parmi les revendications du clergé grec, nous remarquons, en premier lieu, en date du mois de mars 1911, une requête collective d'un certain nombre de prêtres grecs demandant à la Chambre hellénique le droit politique d'être *électeurs* et *éligibles*.

En soi, cette demande n'a rien que de juste. On ne voit pas, en effet, comment le prêtre orthodoxe, par le fait même qu'il est homme d'Eglise, cesserait d'être patriote, par suite cesserait de prendre part, dans la mesure qui est accordée aux autres citoyens, au gouvernement de son pays. Ce qui est au contraire étonnant, à mon humble avis, c'est que, dans un pays épris de liberté comme la Grèce et au sein d'un clergé confondant souvent dans sa pensée les intérêts politiques et les intérêts religieux, cette idée de la participation effective du prêtre au gouvernement de son pays ait mis si longtemps à se faire jour. Il ne semble pas, pourtant, que le gouvernement grec ait l'intention de faire droit pour le moment, à cette légitime revendication.

Mais le clergé grec se réjouit à bon droit de deux autres projets des ministres relatifs à l'enseignement. Le ministre de l'instruction publique, A. Alexandris, en est l'auteur et les a développés à la Chambre hellénique le 21 mars-3 avril 1911. Le premier de ces projets a trait à la réorganisation de l'Université nationale, qui ne comprendra plus que deux sections, celle de médecine et celle de physique ; le second se rapporte à l'Université dite de Capo d'Istria, qui, en outre du Prytanée et de l'Académie proprement dite, comprendra les sept chaires de théologie que voici :

a) La chaire d'introduction biblique et d'exégèse de l'Ancien Testament, langue grecque et archéologie.

b) La chaire d'introduction biblique et d'exégèse du Nouveau Testament, histoire de la Bible et encyclopédie de la théologie.

c) La chaire d'histoire ecclésiastique, de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes.

d) La chaire de patrologie et d'archéologie chrétienne.

e) La chaire de théologie dogmatique et morale.

f) La chaire de théologie pratique et symbolique.

g) La chaire de droit canonique.

Ajoutons que ces deux Universités seront indépendantes sous tous les rapports et qu'elles auront aussi une administration, des diplômes et des locaux distincts.

A la bonne heure ! Le clergé grec qui va tous les ans mendier aux Universités allemandes un complément de théologie plus ou moins frelatée ne pourra que gagner à trouver dans ces propres Universités la science dont il a besoin, pourvu toutefois que l'accès de ces facultés dites *nationales* ne lui soit pas, de fait, fermé par quelque loi friponne du gouvernement hellénique ou rendu impossible par des exigences pécuniaires exorbitantes.

(1) Ἐκκλησιαστικὸς κήρυξ, n° 6, p 303.

Du reste, l'Eglise orthodoxe de Grèce a conscience du danger que courent ses prêtres dans leur contact avec les doctrines des étrangers. Elle a donc raison, elle aussi, de condamner comme hérétiques tous ceux de ses fils qui, par les nouveautés de leur enseignement théologique, contribueraient à la dépravation des « pieux » orthodoxes. Mais un point sur lequel cette même Eglise se contredit, c'est que, tandis qu'elle réprouve officiellement comme des excès de pouvoir et des attentats à la liberté de pensée les multiples condamnations portées par l'Eglise romaine contre les hérétiques en général et, récemment, contre les modernistes, elle anathématise à son tour les « pieux orthodoxes » qui, suspects d'hérésie, font entendre des nouveautés dogmatiques aux oreilles des fidèles non avertis. Ainsi, par exemple, en avril et en mai 1911, le saint synode a condamné les nommés Zaphiropoulos, Mataranga, Giannatos, Papajordanos, Prionas et Ballianos à trois mois de prison sur la dénonciation du prédicateur Sotiropoulos, pour avoir fait du prosélytisme et raillé les croyances de l'orthodoxie. Voilà, certes, qui n'est guère tolérant. Je m'étonne aussi que, dans le droit pénal moderne, la prison soit une peine canonique employée par la sainte Eglise de Dieu..... En tout cas, de deux choses l'une : ou bien l'Eglise catholique, tout comme l'Eglise orthodoxe, a le droit de condamner les hérétiques comme tels, ou bien elle n'a pas ce droit qui constituerait un soi-disant attentat à la liberté de conscience. Si l'Eglise catholique a le droit de poursuivre les hérétiques considérés comme tels, l'Eglise orthodoxe le possède aussi, et je la félicite de son zèle à défendre sa foi; si, au contraire, l'Eglise catholique n'a pas ce droit — comme le disent les revues grecques, — comment l'Eglise orthodoxe le posséderait-elle? Elle est donc absolument illogique en organisant des poursuites contre les hérétiques (1).

(1) Πανταινός, 11 mai 1911, n° 19, p. 300.

VI. Dans les Eglises de la dispersion.

De l'Eglise de Grèce, passons aux groupements grecs qui relèvent de sa juridiction. On ne l'ignore pas, il y a les Grecs de la dispersion, comme il y avait aux temps évangéliques les Juifs de la dispersion : réunis en communautés plus ou moins homogènes autour de l'archimandrite qui représente auprès des orthodoxes exilés l'Eglise de Grèce, ces pieux orthodoxes ont aussi leur histoire faite de développements inespérés, comme aussi, parfois, de prodigieux reculs. Voici, à ce sujet, les renseignements les plus intéressants que nous ayons pu recueillir.

Ici, c'est un troupeau sans pasteur qui demande un prêtre. Ainsi, en février 1911, la communauté grecque des Etats-Unis à fait connaître sa pénurie de prêtres par la voie des journaux. Aussitôt, l'Eglise de Grèce lui a fait savoir que ce n'était pas par la voie des journaux ou des revues, mais bien par la voie hiérarchique — c'est-à-dire par des suppliques adressées au saint synode — que les demandes de cette nature devaient lui être adressées. En attendant, le troupeau reste, sans pasteurs suffisants, exposé à la dent des loups protestants.

Là — dans certaines villes d'Amérique notamment, — c'est contre le prosélytisme protestant que l'orthodoxie grecque doit lutter. Certains orthodoxes, en effet, ont cru devoir renier la foi de leur mère, l'Eglise de Grèce, pour embrasser la religion de Luther ou de Calvin, et, une fois protestants, « dévorés par le zèle de la maison de Dieu », ils battent en brèche le vieil édifice de l'orthodoxie. Les orthodoxes restés fidèles ont d'autant plus à redouter ce genre de propagande que, non contents de s'appuyer comme les catholiques sur la seule force du raisonnement, les prédicateurs évangéliques de l'Amérique du Nord font souvent appel à la séduction de l'or.

Dans d'autres régions de l'Amérique, les orthodoxes goûtent quelques consolations. A Lyn, par exemple, la commu-

nauté orthodoxe a acheté en février 1911 une église située sur la plus belle place de la ville pour la somme de 20000 dollars.

Mais — toujours en Amérique — les orthodoxes, par la voie — peu canonique — de leur journal publié à New-York, l'*Atlantis*, sentent le besoin de demander un évêque à leur Eglise-mère. Les principales raisons alléguées pour cette réclamation sont les suivantes : *a*) Que dans les quatre-vingts communautés grecques de l'Amérique, dont la population s'élève à 400000 Grecs, le zèle religieux se refroidit de jour en jour ; *b*) que les pieux orthodoxes sont condamnés à être les victimes de plus habiles et de plus pervers qu'eux ; *c*) que beaucoup de communautés grecques deviennent le théâtre de luttes fraticides et de conflits sans cesse renaissants entre partis cherchant la prépondérance ; *d*) que, dans beaucoup de communautés, les prêtres, impuissants à satisfaire les ambitions des notables de leurs fidèles, deviennent l'objectif commun de leurs attaques et, partant, les victimes ordinaires de leurs prétentions : *e*) que beaucoup de prêtres, ne parvenant pas par leurs qualités personnelles à gagner l'affection de leurs fidèles, prêtent le flanc par leur conduite à ces discordes pour des motifs futiles ; *f*) que du fait de ces dissensions, beaucoup de communautés sont en pleine décadence ou du moins croupissent dans le marasme moral.

On le voit, l'exposé de ces motifs en dit long sur la vie intérieure des communautés grecques du Nouveau Monde (1).

A ces causes de malaise, un orthodoxe judicieux ajoute l'absence d'écoles purement grecques dans un bon nombre de villes habitées par les communautés grecques. Ainsi, par exemple, ce n'est qu'en mai 1911 que la communauté hellénique, établie depuis longtemps à New-York, a pu réunir les fonds nécessaires à la construction d'une école grecque. Jusqu'alors, les orthodoxes séjournant dans la plus grande ville des Etats-Unis avaient donc dû, comme leurs compatriotes des autres communautés encore privées d'écoles à leur usage, apprendre, avec la langue du pays, les idées protestantes et recevoir, de ce fait, une éducation très peu « orthodoxe » (1).

Nous arrêtons là cette chronique en faisant remarquer aux lecteurs de cette revue que nous n'avons rapporté ici que des faits avoués par les revues et journaux orthodoxes et que, par suite, ce rapide coup d'œil à travers l'orthodoxie reproduit dans ses grandes lignes — et sauf les appréciations personnelles que nous avons çà et là exprimées — la pensée même des Grecs sur les Eglises grecques orthodoxes (2).

GEORGES BARTAS.

P.-S. — Nous tenons à remercier publiquement, dans cette revue où il a tant écrit, les personnes qui ont bien voulu nous témoigner leur sympathie, soit par des lettres privées, soit dans des périodiques scientifiques, à l'occasion de la mort de notre confrère, le P. Rabois-Bousquet. Une exception vaut cependant d'être notée. Dans le fascicule 22, du 2/15 juin 1911, du *Pantainos* qui se publie à Alexandrie sous la direction de Gr. Papamikhaïl, on résume (p. 350) la notice nécrologique consacrée par les *Echos d'Orient* en mai dernier. L'entrefilet veut être méchant, il n'est qu'injurieux et erroné. L'auteur, qui n'en est pas à sa première, commence tout d'abord par écrire le mot catholique comme un goujat. C'est là son habitude et nous n'insisterons pas, car il y a des gens qui tiennent absolument à passer pour mal élevés. Après quoi, il confond volontairement séminaire grec et séminaire latin, direction et rédaction, et, par cinq fois, il fait diriger par le P. Rabois-Bousquet les *Echos d'Orient* depuis l'année 1899, jus-

(1) Παντaινός, 31 mars 1911, n° 13, p. 202-203.

(1) Παντaινός, 2 juin 1911, n° 22, p. 350-351.

(2) Cfr, pour tous les renseignements donnés dans cette chronique, le Παντaινός, 1911, n°s 9-22 ; l'Εκκλησιαστική Αλήθεια, 1911, n°s 8-24 ; l'Εκκλησιαστικός κήρυξ, 1911, n°s 2-8. Cette dernière revue, publiée à Larmaka, dans l'île de Chypre, est particulièrement bien renseignée sur tout ce qui a trait à la vie intérieure de l'Eglise de Chypre.

qu'à l'année 1911. Ce serait là, certes, un honneur pour la revue, mais ce n'est pas vrai; le défunt n'en était qu'un rédacteur ordinaire, et Papamikhaïl le sait parfaitement. Allez ensuite vous fier à ces Messieurs, citant ou commentant des textes rares ou anciens, quand ils dénaturent ainsi sous vos yeux des documents contemporains qui sont à la portée de tout le monde! Papamikhaïl en sera pour son fiel, qu'il n'est pas d'usage de répandre sur une tombe.

Dans le fascicule de 1911, p. 48-51, les *Echos d'Orient* ont reproduit, sous le titre de *Pour l'union des Eglises*, une lettre de Mgr Gérasime Msarrat, métropolite orthodoxe de Beyrouth, laquelle avait déjà été publiée par la grande majorité de la presse ottomane. Depuis, il est arrivé au siège de la rédaction deux lettres de Syrie qui donnent des explications à ce sujet. L'une et l'autre s'accordent à dire que Mgr Gérasime n'a jamais professé les idées qui sont exprimées dans cette lettre et qu'il s'est toujours, notamment dans ses ouvrages antérieurs, montré fort hostile au catholicisme et à l'union des Eglises. Et pourtant le document cité par notre revue n'est pas faux, il a été bel et bien signé par le métropolite en question. Comment expliquer cette anomalie? Il paraîtrait qu'une dame, d'origine russe mais mariée à un Allemand, aurait rédigé la lettre, et que, de gré ou par persuasion, elle l'aurait fait signer par Mgr Gérasime, alors malade à Aley, dans le Liban, et qui était loin de s'imaginer que pareil document serait jamais publié. Si le fait est vrai, — et nos correspondants méritent toute considération, — il ne laisse pas que de jeter certain jour sur l'orthodoxie. Nous avons déjà dans le monde grec une dame qui s'était illustrée par des lettres de ce genre et que la presse grecque ne cite jamais qu'avec les titres de la « célèbre Galate »; à présent, voici une Russo-Allemande qui entre en scène à son tour, mais sous le couvert d'un métropolite. Est-ce que, maintenant que leurs évêques et leurs prêtres négligent tant les études théologiques, les Eglises orthodoxes songeraient réellement à éditer une *matrologie?*

G. B.

BIBLIOGRAPHIE

C. Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ in usum scholarum*. Fribourg-en-Brisgau, Herder. 1910, in 8°, xxx-636 pages. Prix : 8 marks.

Voici, sur le modèle de l'*Enchiridion* dogmatique de Denzinger-Banwart (voir *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 378), un recueil de documents pour l'histoire ancienne de l'Eglise, à l'usage des Séminaires et des Universités. L'idée est louable; et bien que l'ampleur de la matière soit ici de nature à donner toujours lieu à des *desiderata*, le nouvel ouvrage rendra certainement de grands services non seulement aux élèves, mais encore aux professeurs et à tous les travailleurs, heureux d'avoir sous la main cette « bibliothèque » portative.

Le volume s'ouvre sur les chapitres de la *Didaché* relatifs au Baptême et à l'Eucharistie; il se ferme sur une page de Paul Diacre (écrite vers 750) racontant l'entrevue de saint Léon avec Attila. C'est donc sur un espace de huit siècles que se répartissent les documents, insérés par ordre chronologique. On comprendra sans peine que le collecteur ait dû se borner à faire un choix, sauf à sacrifier des textes dont plus d'un lecteur regrettera sans doute, à tel moment, l'absence. Tout en concevant parfaitement l'impossibilité de satisfaire à cet égard tous les désirs, je crois devoir signaler certaines pièces qui, vu leur importance, capitale pour quelques-unes, réclament d'être insérées dans une prochaine édition. Ainsi le présent recueil ne renferme rien de la *Didascalie*, rien de l'Euchologe de Sérapion de Thmuis, rien du *De mysteriis* ni du *De sacramentis*. Les fragments liturgiques récemment découverts à Deir Balyzeh mériteraient aussi d'y trouver place. Quelques

extraits des *Odes de Salomon*, de toute fraîche découverte encore, auront sans doute à figurer dans une seconde édition.

L'index chronologique des documents, placé au début du volume, serait plus utile si, sans se contenter d indiquer le sujet général du morceau, on y avait ajouté les références précises de l'ouvrage dont il est tiré. L'index alphabétique de la fin sera, comme de juste, vivement apprécié. Quelques notes critiques, sobres et précises, dans le genre de celles de l'*Enchiridion* Denzinger-Banwart, ajouteraient un nouvel avantage à un livre qui en a tant.

Nous ne pouvons que rendre hommage, et nous le faisons de tout cœur, à l'esprit pleinement catholique qui a inspiré et dirigé le R. P. Kirch dans le choix des textes. Puisqu'il a visiblement tenu à mettre en particulière évidence les documents attestant la primauté romaine, il nous permettra de lui signaler, dans les *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 30, 118, 249, l'étude du R. P. Bernardakis : *Les appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius*. Il y trouverait peut-être plus d'une référence à utiliser dans sa « Chrestomathie patristique », pour me servir du nom que, dans la préface, il donne lui-même à son recueil.

Tel qu'il est, avec ses nombreuses pièces datées. numérotées, publiées en texte grec et latin d'après les meilleures éditions existantes, le nouvel *Enchiridion* est destiné, comme celui de Denzinger, à beaucoup de succès et à beaucoup d'utilité.

S. Salaville.

Saint Grégoire de Naregh, *Discorso panegirico alla Beatissima Vergine Maria*, tradotto in lingua italiana dai Padri della Congregazione Mechitarista. Venise, Saint-Lazare, 1904, in-4°, 56 pages. Prix : 1 franc.

Saint Grégoire de Naregh, fils de Chosrov le Grand, fut une des grandes figures de l'Eglise arménienne au xe siècle. Il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels il faut signaler un *Commentaire du Cantique des cantiques*, une série de quatre-vingt-quinze discours désignés sous le titre d'*Elégies sacrées* et plusieurs panégyriques. C'est l'un de ces panégyriques, consacré à la louange de la Mère de Dieu, que les Mékitaristes de Venise eurent l'heureuse inspiration de traduire en italien, en 1904, à l'occasion du cinquantenaire de la définition de l'Immaculée Conception. L'édition, dédiée au pape Pie X, porte la traduction italienne avec le texte arménien en regard et quelques notes explicatives renvoyées à la fin. Elle est très soignée et fait honneur à la typographie de Saint-Lazare de Venise.

Le panégyrique de Grégoire de Naregh rappelle par le fond et la forme les meilleures homélies mariales des Byzantins. C'est la même éloquence abondante, errant à l'aventure sans plan arrêté, comme un fleuve au cours sinueux ; la même richesse de comparaisons enveloppant des idées identiques. Parmi ces idées, celle de l'Immaculée Conception apparaît à plusieurs endroits : *Marie est la fleur de Jessé qui a produit le fruit de notre vie, et qui, bien que faite du mélange des quatre éléments, est restée cependant exempte de ce à quoi nous avons tous participé, nous, les terrestres. Elle n'a point porté en elle nos passions naturelles et innées, mais a vécu comme un chérubin enflammé et resplendissant* (p. 26).

Ce discours du grand écrivain arménien fait souhaiter la traduction en langue accessible aux Européens de ses autres ouvrages.

Puissent les Mékitaristes de Venise rendre ce service à la science sacrée !

M. Jugie.

E. G. Zolotas, Βραχεῖαι ἐπανορθώσεις καὶ προσθῆκαι εἰς τὰς ἐν τῷ παρόντι τόμῳ Χιακὰς ἐπιγραφὰς καὶ νέαι τινὲς ἐπιγραφαί. Dans Ἀθηνᾶ, t. XX. Athènes, 1908, p. 509-532.

Nous avons annoncé, *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 186, la publication par Mlle Emilie Zolotas des inscriptions inédites, grecques ou latines, de l'île de Chio, inscriptions recueillies par son père. Mlle Zolotas, dans un supplément à ce travail, rectifie un certain nombre de lectures, ajoute des explications et fait connaître plusieurs textes nouveaux. Nous ne pouvons que lui renouveler nos félicitations et nos remerciements pour l'acribie scientifique dont témoignent ses recherches et le service rendu par elle aux historiens futurs de Chio.

R. Bousquet.

E. G. ZOLOTAS, Βυζαντιακὸς δακτύλιος ἐν Χίῳ. Dans Ἀθηνᾶ, t. XXII. Athènes, 1910, p. 147-186.

Cet article est consacré à un anneau d'or portant le nom de Michel Dromokatès en caractères du xve siècle et des armoiries. Mlle E. Zolotas identifie le possesseur de cet anneau avec Michel Dromokatès Chrysoloras, un des Grecs réfugiés en Italie après la prise de Constantinople par les Turcs. Nous possédons deux lettres de François Filelfo concernant ce personnage. Dans la première, en grec, datée de Milan, 4 juin 1454, il le recommande à son fils Marius, qui résidait alors à Turin, comme un honnête homme et comme son parent : Filelfo était en effet marié à Théodora, fille de Jean Chrysoloras. La seconde, en latin, est une recommandation au marquis de Mantoue ; elle est datée de Milan, 13 octobre 1455. On peut lire ces deux lettres dans E. Legrand, *Cent dix lettres grecques de François Filelfo*. Paris, 1892, p. 69. Mlle Zolotas n'a pas connu la première et ne cite de la seconde qu'une phrase très incorrectement transcrite, où le nom même de Dromokatès est mal orthographié. Elle fait l'histoire, jusqu'au xixe siècle, des deux familles chiotes des Chrysoloras et des Dromokaïtès, identifiant ce dernier nom avec celui des Dermokaïtès et des Dromokatès. Il y a là une très importante contribution à l'histoire de Chio.

S. PÉTRIDÈS.

D. RUSSO, *Studii și critice*. Bucarest, Rasidescu, 1910, 1-123 pages in-8°. Prix : 3 francs.

Recueil d'articles parus dans les *Convorbiri literare*. D'abord une recension de la thèse de M. S. Romansky sur le voïvode valaque Neagœ, puis une réplique à des contradicteurs à propos d'un livre précédent de M. Russo. (Voir *Echos d'Orient*, t. X, p. 317.) Vient ensuite une excellente étude sur la Χρηστοήθεια de Byzantios, livre qui a joui d'une vogue immense dans les milieux grecs, ses sources, ses imitations. Enfin, à propos du catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Académie roumaine publié en 1909, par M. C. Litzica, M. Russo nous expose ce que doit être un bon catalogue moderne de manuscrits et prouve par de trop nombreux exemples que celui de M. C. Litzica est loin de répondre à l'idéal.

L. BARDOU.

Mgr A. BATTANDIER, *Annuaire pontifical catholique*, 14e année, 1911. Paris, Maison de la Bonne Presse, in-8°, 791 pages. Prix : 5 francs.

Les *Echos d'Orient* ont déjà dit, t. XIII, 1910, p. 315, le mérite, la valeur et l'utilité de l'*Annuaire pontifical*. Le XIVe volume ne le cède en rien à aucun de ses prédécesseurs. Les renseignements les plus instructifs et les plus précis s'y pressent en très grand nombre, sous les titres suivants : Calendrier, le Souverain Pontife, les cardinaux, l'épiscopat catholique, Ordres religieux et missions, notes de statistique, variétés ecclésiastiques, la famille pontificale, la chapelle pontificale, administrations palatines, dicastères pontificaux, corps diplomatique, Ordres pontificaux, diocèse de Rome, nécrologe, tables. Toutes ces rubriques renferment de précieuses mines d'information pour quiconque s'intéresse à la vie de l'Eglise à travers l'histoire et à travers le monde. Signalons spécialement une *Chronologie liturgique* depuis le i^er siècle jusqu'à nos jours, p. 15-32 ; un résumé très précis des documents pontificaux depuis 1904, p. 46-76 ; un intéressant article sur les Papes du iiie siècle, p. 81-102 ; des notices sur la visite *ad limina*, le diocèse de Périgueux, l'évêché de Bethléem, le catholicisme en Crète, l'Eglise melkite en 1907, p. 380-461. A propos de ce dernier article, dû à la plume de notre distingué collaborateur, le R. P. Charon, nous nous permettrons le vœu que soit imitée désormais, dans l'*Annuaire*, l'exactitude des dénominations concernant les Eglises orientales, dont témoigne le très utile tableau des pages 460-461. Relevons encore des notes de statistique sur l'Allemagne, l'Espagne, la Hollande, la Suisse, les Etats-Unis, l'Australie, les Conférences de Saint-Vincent de Paul, les protestants, les juifs, les musulmans. Rappelons la grande utilité et l'extrême précision des listes concernant les cardinaux, les évêques, les patriarcats latins et orientaux, les archevêchés et évêchés, résidentiels et titulaires, les délégations, les vicariats, les préfectures apostoliques, etc.

Ajoutons enfin que des tables fort soignées et fort complètes donnent d'exactes références non seulement au présent volume, mais encore à tous ceux de la collection. Et nos lecteurs n'auront pas de peine à conclure que l'*Annuaire pontifical*, avec ses trésors d'information et ses agréments d'illustration, se recommande de lui-même à leur intérêt. S. SALAVILLE.

V. LAZAR, *Die Sudrumaenen der Turkei und der angrenzenden Laender*. Bucarest, G. Tonescu, 1910, in-8°, 334 pages.

Divisé en dix sections précédées d'une introduction, cet ouvrage traite successivement des divers noms donnés à la Roumanie du Sud, de son étendue géographique, de sa population, de l'histoire abrégée des Roumains du Sud ou Valaques, de leurs traits caractéristiques, de leur logement, de leur alimentation, de leur habillement, de leur vie économique en général, de leur langue, de leurs mœurs, traditions et superstitions, de leurs églises, de leurs écoles et de leur littérature à l'époque contemporaine.

On doit signaler surtout, comme particulièrement intéressante, l'étude du caractère spécial des Roumains du Sud, remarquables notamment par la vivacité de leur esprit et par leurs aptitudes commerciales. De même, on lira avec plaisir les considérations philologiques sur la langue valaque, dans ses rapports avec la langue roumaine proprement dite et avec la langue grecque liturgique.

En ce qui se rapporte proprement aux mœurs sociales de la population valaque, il faut louer l'auteur, qui est bibliothécaire de l'Académie roumaine, des nombreuses remarques qu'il nous suggère à propos de la première éducation de l'enfant, du mariage plutôt prématuré des jeunes gens et des jeunes filles, des usages relatifs à la sépulture des morts, qui semblent une survivance de certaines coutumes païennes, et enfin de quelques croyances superstitieuses, telles que la croyance à l'influence néfaste du mauvais œil et des fées perfides. Nous regrettons — et c'est là une lacune du livre — que l'auteur ne nous ait pas renseignés sur l'origine historique de ces superstitions.

Enfin, nous n'avons qu'à louer M. Lazăr de la précision, en même temps que de la sobriété avec laquelle il fait l'histoire de l'Eglise des Valaques et de ses démêlés avec la Sublime Porte, des deux sortes d'écoles, grecques et roumaines, qui se partagent le pays et enfin de la petite anthologie dans laquelle il met sous nos yeux les principaux chefs-d'œuvre de la littérature valaque à l'heure actuelle.

Toutefois, son ouvrage aurait gagné en valeur historique s'il avait pris soin de constamment indiquer les sources où il a puisé les renseignements qu'il nous fournit. Tel qu'il est, cependant, ce livre est fort instructif, car il constitue un digne pendant à la magistrale histoire de la Roumanie de M. Jorga, dont les *Echos d'Orient* ont récemment rendu compte.

E. MONTMASSON.

A. CAMERLYNCK, *Compendium Introductionis generalis in Sacram Scripturam*, pars prior: *documenta*. Bruges, C. Beyaert, 1911, in-8°, XII-127 pages.

Cet opuscule n'est que la première partie de l'*Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, ouvrage en préparation, qui aura près de 450 pages in-8° et dans laquelle le chanoine A. Camerlynck complète sur cette question l'œuvre de ses devanciers.

Dans cette première partie, l'auteur a réuni tous les documents relatifs à l'étude et à l'interprétation des Saintes Ecritures. Il les a groupés dans sept chapitres, d'après un certain nombre d'idées directrices qui répondent aux questions de méthode en exégèse, d'inspiration et d'inerrance biblique, de canonicité et d'historicité des sources scripturaires et d'herméneutique sacrée.

Pour être forcément aride et peu varié, ce répertoire de documents n'en est pas moins précieux, car il renferme, non seulement tous les anciens canons ecclésiastiques relatifs à l'enseignement des Ecritures, mais encore tous les récents décrets de S. S. Pie X et de la Commission biblique. Ainsi, élèves et maîtres trouveront dans ce guide toutes les directions à suivre, avec d'autant plus de facilité que l'auteur a résumé en quelques mots, en marge de chaque alinéa, le contenu du paragraphe.

Quant au texte même de ces décrets publiés, il est correct. Je n'ai remarqué que deux fautes typographiques. P. 22 : il faut

lire *disciplinas*, au lieu de *diplinas;* p. 33 : lire *causa* au lieu de *caussa*.

E. MONTMASSON.

R. P. PAUL-V. CHARLAND, O. P., *Madame saincte Anne et son culte au moyen âge*. Paris, A. Picard, 1911, t. Ier, in-8°, 348 pages. Prix : 8 francs.

S'il y a dans ce gros volume de nombreuses pages qui sont consacrées à sainte Anne et à son culte, il en est peut-être encore davantage qui ne le sont pas; mais ces dernières respirent un tel amour, parfois même un tel enthousiasme pour l'histoire religieuse de Byzance et pour sa poésie liturgique, que l'on n'ose point trop en faire un reproche à l'auteur. Comme il semble avoir voulu avant tout porter à la connaissance de ses compatriotes franco-canadiens les trésors de piété et de dévotion que renferme la poésie des mélodes, en même temps qu'il les initiait aux recherches et aux résultats des modernes byzantinistes, notre revue, qui est plus spécialement vouée à ces études et que le R. P. Charland cite du reste trop souvent et avec trop d'éloges, serait mal venue à s'en plaindre et à prendre parti contre lui. Il est trop vrai que sainte Anne et son culte paraissent quelquefois perdus de vue dans ce livre, où les digressions abondent; il est trop vrai aussi que ce que le Révérend Père en a dit se trouve parfois noyé dans des considérations assez étrangères au sujet, mais, pour n'être pas absolument indispensables, les digressions sont toutes intéressantes, l'érudition de l'auteur est vaste et dans l'ensemble bien avertie; son style alerte, bien que trop oratoire, ne manque pas de charmes. Si le R. P. Charland avait commencé par les renseignements généraux qu'il jugeait utiles à son étude, s'il les avait exposés plus sobrement, si, en abordant et l'histoire et le culte de sainte Anne, il s'en était tenu là une fois pour toutes sans revenir sur ce qui était déjà dit et bien dit, s'il avait enfin mieux condensé les résultats déjà acquis et ceux que lui-même avait obtenus, il aurait donné un ouvrage, moins volumineux sans doute, mais de tous points excellent. Tel qu'il est, le livre est bon et contribuera à mieux faire connaître et sainte Anne, et les poètes byzantins qui l'ont si bien chantée.

Je signale en passant quelques distractions de style ou de mémoire. P. 14 : « jusqu'à ce qu'il en vienne »; p. 70 : « tombent sur semaine » sont sans doute des canadismes. Les notes ne répondent pas toujours à celles qu'exigerait le texte; je ne cite pas d'exemples, parce qu'il y en aurait trop à donner. P. 125 : « Eusèbe Emissène », on dit plutôt d'Emèse; p. 132 : lire VI au lieu de V; p. 190, etc. : lire Gelzer au lieu de Gelser; p. 193 : lire choréphores au lieu de choéphores; p. 84, en note : lire Mamas au lieu de Monos; p. 15 : Mgr Duchesne n'a jamais dit qu'il n'y avait pas de fête de la Sainte Vierge avant le VIIe siècle. P. 157 : je trouve bien sévères les appréciations sur *Hippolytos von Theben* de M. Diekamp et sur les auteurs grecs du Xe au XVe siècle, qui ont écrit de nombreux sermons sur la Sainte Vierge et sur sainte Anne, lesquels valent bien ceux de leurs devanciers. P. 193 sq. : la traduction française de l'hymne de saint Romanos laisse à désirer comme exactitude; le texte n'est guère serré de près, et j'en dis autant de la traduction qui accompagne les divers offices grecs à la fin du volume. P. 198 : je doute fort que le mélode Anatole soit le patriarche de ce nom au Ve siècle, lequel du reste n'était pas de Byzance, mais égyptien; de même, le poète Anthime n'est certainement pas le patriarche de ce nom. P. 199 : saint Sophrone n'est pas mort en 630, mais en 638 au plus tôt. P. 203 sq. : il existe réellement deux saints André de Crète qui sont à peu près contemporains, mais un seul est connu comme poète byzantin. P. 208 : « Théophane, que l'Orient a surnommé le γραπτός, sans doute parce qu'il a reconnu en lui un maître écrivain »; à lire cette phrase, et s'il ne citait mon étude sur ce poète, on ne croirait pas que le R. P. Charland l'ait utilisée.

Le tome Ier de cet ouvrage comprend les chapitres suivants : La fête liturgique de sainte Anne, Madame saincte Anne et son culte en Orient, Monuments littéraires, Fêtes et liturgie; le tome II comprendra, pour l'Orient : Ancienneté de ces fêtes et liturgie de saint Jean Chrysostome, *Religiosa loca* ou sanctuaires de sainte Anne, Iconographie ancienne, puis Le culte de sainte Anne en Occident au moyen âge, avec les mêmes divisions que pour la première partie. Nous sommes

heureux d'en enregistrer la prochaine apparition.

S. Vailhé.

J. Compernass, *Deukmaeler der griechischen Volksprache für sprachwissenschaftliche Uebungen und Vorlesungen.* Strasbourg Dumont Schauberg, 1911, in-8° de IV-69 pages. Heft I.

Le docte maître de conférences à l'Université de Zurich, qui a déjà fait beaucoup pour la philologie byzantine, entreprend, à l'usage des étudiants, l'édition ou la réédition d'une série de textes qui leur permettront de se familiariser peu à peu avec la langue byzantine populaire, et, par suite, avec le néo-grec, si honni des pédants et des maîtres d'école. La brochure comprend six textes en tout, dont un qui est inédit, et, à la fin, un petit lexique des mots avec la traduction allemande correspondante. Ce sont : 1° une missive adressée à l'émir de Damas sur l'instigation du basileus Romain, pièce éditée pour la première fois; 2° une lettre du sultan d'Egypte au basileus Jean Cantacuzène, en 1349; 3° un récit de Jean Cananos sur le siège de Constantinople par les Turcs au mois d'août 1422; 4° et 5° deux discours de Syméon le nouveau théologien du XIe siècle, sur la foi et sur la prière, et traduits en langue populaire; 6° le récit fait par Hiérothée Abbatios du tremblement de terre survenu le 30 septembre 1648 à Céphalonie.

Inutile de faire remarquer avec quel soin scrupuleux tous ces documents ont été édités. M. Compernass nous promet pour bientôt d'autres séries de textes, dont quelques-uns en vers; nous en prenons acte, et d'avance nous nous en félicitons. Le présent livre est dédié : *Memoriæ Sophronii Petridis S. Assumptionis presbyteri græci sacrum.* Que M. Compernass me permette de lui dire ici publiquement combien la rédaction des *Echos d'Orient* a été sensible à cette délicate attention.

S. Vailhé.

J. Gottwald, *Les faits principaux de l'histoire byzantine par ordre chronologique.* Constantinople, Otto Keil, 1911, in-12 de 63 pages.

Tout le monde n'a pas à sa disposition les deux volumes dans lesquels Muralt a résumé la chronologie de l'empire byzantin depuis 395 jusqu'à 1453; l'ouvrage est rare, il est cher, et, de plus, si nourri de faits, qu'on ne le consulte pas souvent. Au surplus, les erreurs n'y manquent pas, et l'on sait qu'en ces dernières années un groupe de savants s'était constitué pour le refondre complètement; chacun aurait pris un siècle à son compte, mais pour des raisons multiples, le projet a été abandonné. C'est regrettable, car l'idée était bonne et aurait été réalisée supérieurement, puisque les sources consultées sont citées par Muralt à l'appui de ce qu'il avance; il aurait donc suffi de les revoir, de les corriger au besoin, et surtout d'ajouter tous les documents que le savant Suisse n'avait pu dépouiller.

Ce n'est pas un dessein aussi grandiose que notre collaborateur, M. Gottwald, a voulu mettre à exécution; et le temps et les livres nécessaires lui auraient fait défaut. Mais, épris de tout ce qui touche à l'histoire de l'empire byzantin, et sachant par expérience combien il est difficile de se reconnaître à travers ce dédale d'événements, il a mis à la portée du public les principaux faits de cette histoire, avec, à côté, l'indication de l'année. Bien entendu, les dates ne s'appuient sur aucun document; on doit se contenter de l'affirmation de l'auteur, qui a raison dans la plupart des cas. A ce titre, nous le recommandons bien volontiers à nos lecteurs, qui sont parfois fort embarrassés pour trouver la date de tel ou tel événement; les faits cités vont de 395 à 1453. Il y a quelques graphies malencontreuses : ainsi, p. 8 : Amidus et Amida; p. 20 : la province de Cibyrie pour le thème des Cibyréotes; p. 34, année 957 : Sicilie pour Sicile; p. 44, année 1094 : Anchialon pour Anchialos, et Godefroi pour Godefroy; p. 17 : c'est en 638, non en 637, que Jérusalem a été prise par les Arabes; p. 28 : en 832, non en 836, que Jean Lécanomante devint patriarche, mais c'est bien en 836 que la persécution commença; p. 54 sq. : on dit Grégoire plutôt que Georges de Chypre, et p. 56 : Anne, plutôt que Jeanne de Savoie; p. 56 : c'est en 1311, non en 1312, que Niphon devint patriarche de Constantinople.

S. Vailhé.

S. LAMPROS, Ἀργυροπουλεῖα· Ἰωάννου Ἀργυροπούλου λόγοι, πραγματείαι, ἐπιστολαί, προσφωνήματα, ἀπαντήσεις καὶ ἐπιστολαὶ πρὸς αὐτὸν καὶ τὸν υἱὸν Ἰσαάκιον, ἐπιστολαὶ καὶ ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν. Athènes, P. D. Sakellarios, 1910, in-8°, ρκε' (= CXXV) et 352 pages, avec plusieurs portraits et facsimilés.

L'infatigable érudit qu'est M. Spyridon Lampros vient de consacrer un bel ouvrage à la famille grecque des Argyropoulos, dont le représentant le plus connu dans l'histoire est Jean Argyropoulos. Ce dernier, philosophe et humaniste du xve siècle, fut un partisan actif de l'union avec Rome. Il avait assisté comme diacre au concile de Florence. Après la prise de Constantinople, il se retira d'abord à Florence, puis à Rome, où il mourut en 1486. Dans une savante introduction, l'auteur a recueilli tous les éléments d'une biographie détaillée de ce personnage, en y ajoutant une étude iconographique des nombreux portraits qui nous sont restés de lui, et que l'on trouvera ici fort bien reproduits en de belles gravures et planches hors texte. Jean Argyropoulos était marié. Son fils Isaac, habile musicien, exerça les fonctions de diacre grec dans les cérémonies papales solennelles, de 1481 à 1505. La famille des Argyropoulos remonterait, d'après M. Lampros, jusqu'au milieu du ixe siècle, époque où vivait un nommé Léon Argyros. On sait que la désinence *poulos* a le sens de fils.

Voilà, en résumé, de quoi traite l'Introduction. Quant aux Ἀργυροπουλεῖα proprement dits, c'est un recueil des œuvres de Jean Argyropoulos, inédites ou éditées avec trop peu de soin critique, de lettres et d'autres documents concernant cet érudit byzantin ou son fils Isaac. Ce recueil présente un triple intérêt littéraire, historique et théologique. Signalons, à ce dernier point de vue, le traité de Jean Argyropoulos sur la procession du Saint-Esprit et le concile de Florence, déjà édité par Allatius, d'après un manuscrit qui nous est inconnu (*Græcia orthodoxa*, Rome 1652, t. Ier, p. 400-418; Migne, *P. G.*, t. CLVIII, col. 992-1008), et que M. Lampros réédite (p. 107-128) en utilisant les manuscrits suivants: Paris, 1191, 949; Madrid, 115; Ambr. M., 41 sup.; Q., 84 sup. Mentionnons aussi deux traités polémiques dirigés contre Argyropoulos et publiés ici: l'un sur les anges, par Georges Gennadios (certains manuscrits l'attribuent à Marc d'Ephèse); l'autre, de Théodore Agallianos, intitulé : « Réfutation du livre de Jean Argyropoulos en faveur de la doctrine des Latins. » Pourquoi avoir placé le premier aux dernières pages de l'Introduction, tandis que le second se trouve après les œuvres personnelles d'Argyropoulos?

Le lecteur de cet excellent ouvrage fera bien de ne pas dédaigner les quelques pages finales (343-348) de *Corrigenda et Addenda*, dont plus d'une pourra lui être utile. Outre les fautes d'impression indiquées aux *Corrigenda*, on en rencontre çà et là quelques autres, surtout dans les textes latins. On regrettera vivement que M. Lampros n'ait pas ajouté à son beau travail de fouilleur d'archives et d'éditeur de textes la rédaction d'un index alphabétique des noms propres, qu'un volume de ce genre réclamerait plus que tout autre. Les 119 pages très denses qui forment l'Introduction exigeraient tout au moins une table des matières spéciale. L'absence de pareils répertoires est une faute que de bons travailleurs comme M. Lampros ne devraient jamais se permettre.

S. SALAVILLE.

E. GRAPIN, *Eusèbe : Histoire ecclésiastique*, livres V-VIII, texte grec et traduction française (Collection des *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*). Paris, A. Picard, in-12, 561 pages. Prix : 5 francs.

Les *Echos d'Orient* (t. XIII, 1910, p. 268) ont déjà annoncé le premier volume de cette excellente édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Le volume que nous signalons aujourd'hui s'ouvre par la touchante relation concernant les martyrs de Lyon et de Vienne, se continue par le récit des dissentiments au sujet de la Pâque, par de précieuses notices sur les grands docteurs : Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, etc. les grands évêques, les schismes et les hérésies, les persécutions de Dèce et de Valérien. Afin de rester fidèle au système adopté pour le tome Ier, on a relégué les notes toutes ensemble, dans un appendice final. C'est regrettable, car de la sorte beaucoup échapperont à nombre de lec-

teurs et pourront moins facilement être utilisées. Le tome III contiendra une introduction et un index.

J'ai relevé dans la traduction quelques légères imperfections çà et là. P. 15, livre V, I, 10, M. l'abbé Grapin écrit : « Il prenait avec bonheur la défense de ses frères et y mettait son âme. » Il faut traduire : « Il acceptait volontiers, pour la défense de ses frères, de donner même sa vie. » C'est le sens du texte : εὐδοκήσας ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀπολογίας καὶ τὴν ἑαυτοῦ θεῖναι ψυχήν. P. 153, l. VI, II, 2, on lit : « En ce qui concerne Origène, même les langes de son berceau, pour ainsi dire, me paraissent dignes de mémoire. » C'est forcer un peu trop l'hyperbole d'Eusèbe : τὰ ἐξ αὐτῶν ὡς εἰπεῖν σπαργάνων ἀξιομνημόνευτα..... P. 49 : *communiquait*, où il faudrait *communiquaient*. P. 56 : « de *quelle* genre »; p. 75 : « le texte hébreux »; p. 187 : « il est venu seulement que », pour « il n'est venu que »; p. 235 : la dernière phrase du chapitre XXIX (l. VI), a été victime d'une distraction du traducteur : « A Alexandrie, après Démétrius, Héraclas ayant recueilli la charge pontificale, et Denys occupe (*sic*) sa place dans l'école de la catéchèse de ce pays ; celui-ci était encore un des élèves d'Origène. »

Ce sont là vétilles sans grande importance. L'ensemble du volume est littéralement de lecture passionnante pour quiconque s'intéresse tant soit peu à l'antiquité chrétienne. Puisse-t-il gagner au père de l'histoire ecclésiastique un grand nombre de lecteurs!

S. SALAVILLE.

H. A. KROSE, S. J., *La statistique des missions catholiques* (trad. de l'allemand), Bruxelles, A. Dewit, 1911, in-8°, 214 pages. Prix : 4 francs.

Dans cet ouvrage, le R. P. Krose prend le mot *mission* non pas dans le sens canonique, en tant que s'appliquant à tout territoire soumis à la Congrégation de la Propagande, mais dans le sens usuel, en tant que désignant l'activité du prosélytisme catholique en pays non chrétiens. Une intéressante introduction indique les sources principales de la statistique des missions catholiques et ce qu'elle a produit jusqu'ici. Puis une série de chapitres traitent les questions suivantes : Qu'est-ce que la statistique des missions? Quel est son objet? Statistique des recettes et des dépenses des missions; utilité de la statistique des missions; principes pour l'estimation des succès d'une mission. Enfin, la partie la plus considérable du volume (p. 83-211) est consacrée à l'état présent des missions catholiques en Asie, en Australie et Océanie, en Afrique et en Amérique. On trouvera dans ces pages des données très précises qui complètent et corrigent au besoin les *Missiones catholicæ* éditées par la Propagande. Les tableaux de comparaison avec les missions protestantes seront aussi vivement appréciés.

L'auteur propose à tous les missionnaires quelques moyens pour arriver à une statistique générale uniforme. Ses observations à ce sujet nous ont paru très pratiques et très utiles. Nous n'avons pas de critique importante à lui soumettre, et nous souhaitons volontiers que la traduction française de son ouvrage contribue au succès des idées qui l'ont inspiré. Puisque le R. P. Krose fait rentrer dans le cadre de son livre l'Asie antérieure, on se demande pourquoi il en exclut la partie asiatique du vicariat apostolique de Constantinople, alors qu'il mentionne Smyrne, Rhodes, Jérusalem, Mossoul, Alep, etc. A signaler quelques graphies défectueuses : Aleppo, p. 125, 128; Aleppe et Mossul, p. 126.

S. SALAVILLE.

R. P. R. SOUARN, ex augustinianis ab Aseumptione, *Praxis missionarii in Oriente servata*. Paris, J. Gabalda, 1911, in-16 de VI-274 pages. Prix : 2 fr. 50.

Les questions traitées par le R. P. Souarn ont trait, comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, aux *sacrements*, aux *rites*, à la *communicatio in sacris*. Suivent divers appendices ayant pour objet : 1° *l'admission des enfants non catholiques aux écoles catholiques*; 2° sept décisions récentes ou anciennes du Saint-Siège relatives aux *honoraires de messes envoyés aux clergés orientaux, à l'obligation de la messe* PRO POPULO *pour les curés des Eglises orientales, aux treize articles de la Constitution* ORIENTALIUM DIGNITAS, *aux pouvoirs accordés sur mer aux prêtres voyageurs, aux éclaircissements des S. C. du Concile et des Sacrements sur le décret* NE TEMERE, *aux mariages mixtes en Hongrie, aux*

écoles d'Orient, catholiques ou non. Ces décisions sont précédées d'un court *proœmium.*

Comme le *Memento de théologie morale à l'usage des missionnaires* du même auteur, la *Praxis* se termine par une table analytico-alphabétique. Nous avons le plaisir de constater qu'un nouveau titre plus heureux a été substitué à l'ancien. Toutefois, les quelques autres *desiderata* signalés en 1907 (*Echos d'Orient*, t. X, p. 192) pourraient être renouvelés au sujet de la *Praxis*. Complétant l'observation que nous soumettions alors à l'auteur touchant les deux décrets mentionnés par Benoît XIV, dont l'un édicté par saint Nicolas Ier déclare invalide la confirmation administrée par les popes de Bulgarie et le second promulgué par Innocent IV prononce la même sentence d'invalidité concernant la confirmation conférée par les papas de l'île de Chypre, nous nous permettons de dire à notre confrère qu'un supplément d'enquête aurait pu le convaincre de l'abrogation implicite de ces décrets, car celui de saint Nicolas Ier a été publié antérieurement aux accords intervenus peu après la mort du pontife entre Rome et le patriarcat de Constantinople, dont l'Eglise bulgare fut déclarée partie intégrante; plus tard, au XIIIe siècle, entre le patriarcat de Tirnovo et le Saint-Siège, puis de nouveau entre Rome et l'Orient aux conciles de Lyon et de Florence. Quant au décret d'Innocent IV, il a également été révoqué, d'une manière implicite, au concile de Florence.

A propos des rites orientaux, notre confrère croit pouvoir affirmer que, selon l'esprit de l'Eglise, ces rites ont le pas sur le rite latin, quand il s'agit de décider à quel rite appartiendra un enfant né d'un père schismatique et d'une mère latine. Sollicitée dernièrement de donner sur ce point une réponse générale, la Propagande a préféré garder le silence. Elle ne partage donc pas l'avis émis dans la *Praxis*.

Nous ne voyons pas bien pourquoi le *proœmium* placé en tête des *documenta et decreta* n'a pas été uni à l'avant-propos qui précède le livre.

Nous regrettons, en outre, que l'auteur n'ait pu se procurer ni la formule abrégée de l'abjuration des hérétiques et des schismatiques, ni les dispositions de la Constitution *Eâ semper* réglant la question du rite des parents et enfants ruthènes domiciliés aux Etats-Unis de l'Amérique. Un autre regret est que la *Praxis missionarii* reproduise le long exposé dogmatique du *Memento* concernant l'indissolubilité du mariage, exposé d'ailleurs qui ne nous satisfait pas complètement. Un dernier regret est que la correction définitive des épreuves, faites soigneusement par l'auteur, ne soit pas arrivée à temps, et que, par suite de ce contretemps fâcheux, il ait été mis dans l'impossibilité de prévenir certaines fautes regrettables dues, les unes, à l'inadvertance, les autres, opposées aux règles de la grammaire ou du style. Nous n'insistons pas sur ces fautes, que le lecteur corrigera facilement de lui-même.

Il nous tarde maintenant d'affirmer que ces quelques remarques n'atteignent en rien le fond même du livre du R. P. Souarn. Au point de vue de la sûreté des principes, de l'exposé et du développement des questions et de l'esprit pratique, la *Praxis missionarii* est appelée à rendre de réels services dans les pays de mission. Aussi, soit à cause des documents nombreux commentés dans le cours de l'ouvrage ou ajoutés en appendice, soit à cause des qualités signalées et que ne déparent guère quelques défauts secondaires, nous souhaitons que cet ouvrage soit bientôt dans la bibliothèque des missionnaires et des professeurs de théologie morale et de droit canon, dont les recherches seront grandement facilitées grâce à la table analytique, revue et mise au point.

A. Catoire

E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, Paris, Gabalda, 1911, in-12 de 443 pages. Prix : 3 fr. 50.

Après avoir passé en revue les divers travaux qui ont paru relativement à l'histoire du Nouveau Testament depuis les premiers siècles du christianisme jusqu'à nos jours, l'auteur de cet ouvrage fait remarquer la manière dont les anciens écrivains citaient l'Ecriture, précise le sens des mots *canonique* et *apocryphe*, et recherche ce qu'ont de commun les Evangiles et les écrits de la période post-apostolique.

En ce qui concerne les ressemblances entre la Didaché et les Epîtres de saint

Paul, l'auteur, très réservé, l'est peut-être trop, en n'osant pas conclure à une certaine dépendance du premier livre à l'égard de l'autre. Si, en effet, certaines ressemblances sont vagues, comme il le dit, d'autres — assez nombreuses — sont merveilleuses de précision (p. 70). Cette concordance ne peut donc bien s'expliquer sans une certaine dépendance.

D'une façon générale, il faut louer M. Jacquier de sa constante préoccupation de ne pas outrepasser dans ses conclusions les limites des preuves fournies. Qu'il s'agisse, en effet, de la préparation, de la formation, de la promulgation ou de la définition du canon du Nouveau Testament par le concile de Trente, l'auteur expose les données positives relatives à chacune de ces questions avec une très grande exactitude, en s'efforçant de le aire très brièvement, trop brièvement parfois, de façon à présenter son ouvrage comme un recueil de témoignages plutôt que comme une discussion complète des passages douteux des livres cités.

J'attirerai cependant son attention sur deux points : 1° Parlant du fragment de Muratori, l'auteur affirme incidemment que la Sagesse peut très bien être l'œuvre de Philon (p. 206). Il y a cependant de très grandes différences entre la conception de la Sagesse d'après Philon, et la conception de la Sagesse d'après l'auteur de ce livre. Ces divergences, l'auteur ne les discute pas ; il est donc mal fondé à présenter son affirmation sous la forme trop peu dubitative qu'elle revêt.

2° De même, il est exagéré de dire (p. 421) : « De nos jours, presque tous les critiques catholiques et quelques critiques protestants ont cru que l'épître aux Hébreux était de saint Paul, les uns immédiatement, les autres médiatement, suivant la conclusion d'Origène. » En réalité, c'est là l'opinion d'un certain nombre de critiques catholiques, non de presque tous. D'un autre côté, les arguments philologiques sur lesquels on se fonde pour étayer l'opinion contraire sont trop forts pour que l'on n'en tienne pas compte dans un précis historique de la question tel que celui que renferme ce livre.

Ces quelques remarques faites, nous devons louer l'auteur d'un travail critique si consciencieux. Cet ouvrage complète très heureusement son étude déjà si documentée des Evangiles, et sera suivi prochainement d'une étude relative à l'authenticité des écrits néo-testamentaires qui sera, nous l'espérons, le digne couronnement des précédentes.

En attendant, nous tenons à faire remarquer dans cet e revue toute consacrée aux questions orientales que, d'après ce critique — comm · d'après tant d'autres qui ont suivi en cela Nicéphore Calliste, — « le canon du Nouveau Test ment dans l'Eglise d'Orient est le même que celui que nous avons déjà trouvé dans l'Eglise d'Occident » ; constatation très importante à faire pour ceux qu'intéresse l'étude de l'exégèse en Orient.

E. Montmasson.

E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, suivie de deux appendices sur la Crucifixion et l'Ascension. Paris, G. Beauchesne et Cie, 1910. In-12, 402 pages. Prix : 3 fr. 50.

En se plaçant sur le double terrain de la critique exégétique et de l'apologétique, mais surtout de l'apologétique, M. Mangenot examine le fait de la résurrection de Jésus ; il l'étudie en suivant l'ordre chronologique, d'abord dans saint Paul, puis dans les récits évangéliques. Enfin, deux longs appendices sur la Crucifixion et l'Ascension de Jésus sont, le premier, un préliminaire, et le second un corollaire de la Résurrection.

L'auteur, qui a déjà publié les éléments de cet ouvrage dans la *Revue pratique d'apologétique* au cours des années 1908 et 1909, y expose généralement avec beaucoup de fidélité les opinions des adversaires. C'est là, pour un critique, un mérite de premier ordre, et nous tenons d'abord à le relever. De plus, en exégète subtil, il discute le texte sacré en serrant de près les expressions caractéristiques de l'idée principale qu'il veut mettre en relief. Toutefois, il ne prétend pas être complet ni au point de vue historique ni au point de vue exégétique. Rien d'étonnant à cela, il ne s'est pas proposé de l'être. Aussi bien, nous ne lui ferons pas un reproche d'avoir, par exemple, omis de signaler avec plus de détails la théorie de M. Le Roy sur la conception générale de la matière, base de la

théorie de cet auteur sur la Résurrection. Bien au contraire, nous pensons que, étant donné son but surtout apologétique (p. 6), l'auteur a été très suffisamment complet. Mais c'est précisément dans le cadre restreint où il s'est renfermé que nous suivrons l'auteur pour lui faire les quelques observations suivantes :

1° P. 36-37 : Pour prouver que le verbe ἐτάφη désigne *une sépulture honorable*, dans la langue du Nouveau Testament, il ne suffit pas de rappeler que c'est le verbe qui a été employé pour désigner l'ensevelissement de David et du riche dans la parabole de Lazare; il faudrait, de plus, montrer que, pour désigner l'ensevelissement dans la fosse commune, un autre verbe est ordinairement employé. Or, ce supplément de preuve, M. Mangenot ne le fournit pas.

2° P. 81-82 : L'auteur affirme, mais sans le prouver nettement, que l'indication chronologique de *I Cor.* xv, 4 : κατὰ τὰς γραφάς, ne se rapporte pas à τρίτῃ τῇ ἡμέρᾳ, mais à ἀνέστη. Pourquoi donc, placée immédiatement après ἀνέστη τρίτῃ τῇ ἡμέρᾳ, cette expression ne se rapporterait-elle pas à la fois à ἀνέστη et à τρίτῃ τῇ ἡμέρᾳ?

3° P. 84 : Sans l'affirmer positivement — et tout en excluant avec soin cette idée de la pensée de saint Paul — M. Mangenot laisse entendre que le texte d'Isaïe, xi, 10 : *Et erit sepulcrum ejus gloriosum, son séjour sera glorieux*, a quelque valeur pour signifier la résurrection de Jésus. Or, qui ne voit que le mot séjour peut désigner ici la Palestine entière, et que la gloire dont il est question peut avoir été antérieure ou bien postérieure à la Résurrection, c'est-à-dire avoir pu éclater par exemple dans les triomphes ultérieurs de l'Eglise? Ce texte est donc trop vague pour prouver la résurrection de Jésus et la critique de M. Le Roy sur ce point est, croyons-nous, suffisamment justifiée. (Cf. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 174.)

4° P. 165 : Nous pensons, avec Mgr Ladeuze, que l'expression *chair et sang*, dans *II Cor.* xv, 50, signifie *nature viciée* plutôt que *organisme physique et principe de vie*, pour deux raisons : *a*) c'est le sens qu'a d'ordinaire cette expression dans saint Paul ; *b*) le contexte ne s'y oppose pas, car bien que l'idée générale du passage soit simplement l'opposition établie par saint Paul entre le corps mortel actuel et le corps immortel futur, l'Apôtre indique clairement la cause de cette mortalité et, partant, caractérise la nature de ce corps quand il dit au verset 56 : *l'aiguillon de la mort, c'est le péché.*

5° P. 327 : Il est exagéré d'affirmer que la résurrection des corps est clairement mentionnée dans Job (xix, 23-27). Certes, il est bien plus probable, nous en convenons, que l'auteur de ce livre parle de la résurrection de la chair que de la guérison de Job. Pourtant, ce n'est pas certain ; car pour que cette opinion devînt une certitude, il faudrait : *a*) connaître avec précision l'auteur du livre, et, partant, la date approximative de sa composition : connaissances précises que l'on n'a pas ; *b*) prouver que, à cette date, cet auteur, non seulement pouvait connaître la doctrine de la résurrection de la chair, mais que, de fait, il la connaissait : preuve qui fait défaut.

De plus, sur cette question, un doute grave peut encore subsister, car Job exhale son désespoir au sujet de son avenir quand il dit (xiv, 7, 8, 10, 12) : *Un arbre a de l'espérance; coupé, il peut verdir encore; dès qu'il sent l'eau, il reverdit..... Mais l'homme meurt, et il reste étendu..... Il ne se réveillera pas tant que subsistera le ciel, il ne sortira pas de son sommeil.* On avouera sans peine que la comparaison avec l'arbre coupé ne laisse aucun doute ici sur la vraie pensée de Job (xiv, 7, 8, 10), et crée, au contraire, un doute sérieux sur le sens de Job (xix, 26-27).

Ces quelques remarques faites, je ne m'attarderai ni à signaler à l'auteur une forme verbale plutôt extraordinaire : *soustraya* (p. 392), ni à lui faire remarquer les lacunes d'ordre plutôt psychologique que la sse subsister sa méthode purement exégétique et critique dans l'examen des théories relatives aux visions de saint Paul. Lui-même, sans doute, les a pressenties, et c'est peut-être pour cette raison que, contrairement à cette méthode, parfois il s'oublie, notamment dans l'étude des corps ressuscités, à faire de la *philosophie..... sans le savoir!*

E. Montmasson.

H. Leroy, S. J., *Jésus-Christ, sa vie, son temps* (XVe volume des *Leçons d'Ecriture Sainte*, année 1909), Paris, G. Beau-

chesne, 1910, in-18 jésus, de 402 pages. Prix : 3 francs.

Nous ne saurions dire tout le bien que nous pensons de ces dix leçons d'Ecriture Sainte, où la science exégétique et théologique, l'esprit de piété, une forme à la fois sobre et élégante s'harmonisent si bien. L'auteur commente ce qu'il y a de plus beau et de plus divin dans l'Evangile; les discours de Jésus avant et après la Cène. Le texte évangélique l'amène à parler de l'Eucharistie, de la grâce, de la primauté de Pierre, surtout du mystère de la Trinité. Sur tous ces hauts sujets, il résume admirablement, en un style très clair et très précis, la doctrine catholique.

Les pensées profondes, qui s'imposent à la méditation, abondent dans l'ouvrage. Je n'en rapporterai qu'une seule, qui m'a particulièrement frappé. L'auteur déclare que la prospérité de l'Eglise et son extension dans le monde sont en étroite dépendance avec la perfection plus ou moins grande avec laquelle les chrétiens, pasteurs et fidèles, observent le grand précepte de la charité et de l'union fraternelle. Faisant l'application de ce principe à l'histoire de l'Eglise orientale, il écrit :

« L'Eglise d'Orient, par sa position géographique, paraît bien avoir eu pour mission de convertir le continent asiatique. Elle aurait ainsi épargné au monde civilisé le fanatisme, la barbarie et la profonde immoralité de l'Islamisme; enlevé pour une bonne part leur caractère sanguinaire et persécuteur aux invasions des Tartares, des Mongols, des Turcs et des autres peuples de l'Asie centrale. L'entrée de la Chine dans l'Eglise catholique n'aurait peut-être pas supprimé le danger que l'on est convenu d'appeler le péril jaune, mais elle en eût du moins singulièrement atténué la gravité, par cela seul qu'il ne serait pas une menace contre la religion et la civilisation chrétiennes. Il est probable que le catholicisme n'aurait pas tardé à franchir les îles océaniennes du sud-est de l'Asie, et l'on peut croire que les Eglises de l'Afrique du Nord, tranquilles et prospères, eussent fait pénétrer la lumière de l'Evangile jusqu'au cœur de la grande péninsule.

» Mais à peine la victoire de Constantin a-t-elle fermé l'ère des persécutions, qu'éclatent les rivalités entre les patriarches de Constantinople, de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie et les divisions des différentes Eglises prenant fait et cause pour leur métropolitain; l'ambition des patriarches de Constantinople et leur jalousie à l'égard des pontifes romains; l'immixtion des empereurs de Byzance dans les affaires ecclésiastiques et les troubles qui en résultent; les querelles théologiques poussées par l'esprit d'orgueil et de parti jusqu'aux dernières limites de l'argutie, de la haine, de l'entêtement et de la mauvaise foi, et engendrant à jet continu les schismes et les hérésies. Les siècles passent et les conflits succèdent aux conflits, les divisions aux divisions, préparant la grande apostasie commencée par le patriarche Photius au IXe siècle, et consommée au XIe par Michel Cérulaire. »

Il serait difficile de dire mieux et si brièvement tant les causes des schismes orientaux que leurs funestes effets pour l'Eglise de Dieu. L'auteur a trouvé dans l'Evangile un principe lumineux pour faire la philosophie de l'histoire de l'Eglise.

M. Jugie.

K. A. H. Kellner, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.* Dritte, verbesserte Auflage. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911, in-8°, XV-318 pages. Prix : 7 marks.

Nous avons dit plus haut (p. 225) la grande valeur de cet ouvrage, en annonçant la traduction française publiée par le R. P. Bund. Ayant reçu depuis la troisième édition allemande, nous nous empressons de la signaler à nos lecteurs. Ils y trouveront quelques additions concernant par exemple les fêtes qui forment couronne autour de Noël, les dévotions mariales, les fêtes d'apôtres. A signaler aussi, p. 305-308, un *Excursus* intitulé : La légende de sainte Ursule et les livres liturgiques. Ce qui est dit, p. 6, de Complies au temps apostolique (?) est à rectifier, au même titre que le passage correspondant de la traduction française, p. 12. L'avant-propos nous apprend l'existence d'une nouvelle traduction en espagnol de cet excellent ouvrage, dont le succès est des plus mérités.

S. Salaville.

G. Rauschen, *Eucharistie und Buss sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2e édition, corrigée et augmentée. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1910, in-8°, VIII-252 pages. Prix : 4 marks.

Notre bulletin de liturgie a signalé ci-dessus, p. 223-224, cette seconde édition d'un ouvrage estimé. Nous ne voulons que réparer un oubli en indiquant ici le titre, l'adresse et le prix de cet excellent volume de la librairie Herder. S. S.

A. Baudrillart, A. Vogt, U. Rouziès, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. III et IV : Adulphe-Aix-la-Chapelle. Paris, Letouzey et Ané, 1911. Prix : 5 francs le fascicule

La longue liste des collaborateurs de ces deux fascicules dit assez le soin des directeurs à répartir le travail suivant les compétences. Dans ce grand nombre de notices biographiques, historiques, géographiques, l'Orient occupe une large place. Les articles qui le concernent sont signés : Ermoni, Froidevaux, Jugie, Karalevsky (C. Charon), Montmasson, Nau, Palmieri, Petit, Pétridès, Salaville, Tournebize, Vailhé, autant de noms qui ne sont pas inconnus aux lecteurs des *Echos d'Orient*. Les articles sont généralement courts, comme il convient à un répertoire de ce genre. Signalons cependant l'importante monographie consacrée, col. 705-861, au mot *Afrique*, par M. Audollent, professeur à l'Université de Clermont, spécialiste éminent à qui la direction ne peut que se féliciter d'avoir confié les notices sur les personnes et les choses de l'histoire africaine. Pour des travaux de cette étendue, il est regrettable que, dans ce Dictionnaire pas plus que dans les autres qui l'ont précédé, les éditeurs ne se préoccupent pas de faire ressortir davantage les subdivisions et les sous-titres destinés à servir de points de repère aux yeux et à l'esprit. Pour donner une idée de la quantité de renseignements à chercher le long de ces colonnes très denses, voici l'indication des sujets traités au mot *Afrique* : Introduction du christianisme, les premiers martyrs, Tertullien, le montanisme, l'époque de saint Cyprien, le donatisme, saint Augustin, les hérésies, les Vandales, la période byzantine, la conquête arabe, organisation de l'épiscopat. M. Froidevaux, professeur à l'Institut catholique de Paris, prenant l'histoire d'Afrique au point où l'a laissée M. Audollent, nous donne ensuite, col. 861-871, un aperçu sur l'histoire du christianisme africain au moyen âge et aux époques moderne et contemporaine. De bonnes cartes permettent de suivre sans peine ces intéressantes données. Belles études, mais où l'on aimerait que quelques titres bien en saillie viennent par intervalles orienter les recherches.

Après avoir exprimé encore un *desideratum* concernant l'uniformité dans la transcription française des noms grecs ou latins (on trouve, par exemple, col. 921-922, *Agathope* et *Agathopus* pour deux personnages appelés l'un et l'autre, en grec, Ἀγαθόπους), il ne nous restera qu'à affirmer une fois de plus que ce Dictionnaire a sa place obligée dans toute bibliothèque où l'on tient à mettre à la disposition des chercheurs tous les bons instruments de travail. En matière d'histoire et de géographie ecclésiastiques, celui-ci est désormais indispensable. S. Salaville.

H. Connelly, *A Homily of Mâr Jacob of Serûgh on the memorial of the departed and on the eucharistic loaf*. Extrait de *Downside Review*, décembre 1910, in-8°, 11 pages.

Dom Connelly publie, en traduction anglaise, une homélie métrique de Jacques de Saroug (451-521) *sur la mémoire des défunts et le pain eucharistique*. Le texte syriaque a été édité par le R. P. Paul Bedjan, *Homiliæ selectæ Mar Jacobi Sarugensis*, t. I, Paris, 1905, p. 535-550, et *Acta martyrum et sanctorum*, t. V, 1895, p. 615-627. C'est une très intéressante exhortation à garder fidèlement l'usage de l'offrande pour les défunts, en vue d'obtenir que Dieu leur applique les fruits du Saint Sacrifice. On notera, p. 9, l'idée de la coopération eucharistique des trois personnes divines associée à celle de l'épiclèse. Liturgistes et théologiens ne peuvent qu'être reconnaissants au savant Bénédictin anglais de les faire bénéficier des richesses de la littérature ecclésiastique syriaque.

S. Salaville.

831 11. — Imp. P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe. — *Le gérant* : E. Petithenry.

L'ÉPISCOPAT DE NESTORIUS [1]

I. La chasse aux hérétiques.

L'évêque de Constantinople, Sisinnius, était mort à la fin de l'année 427. Sa succession était fort convoitée par le clergé de la capitale, qui paraît avoir désiré de tout temps cette bonne chose qu'est l'épiscopat. Le nombre des candidats fut si nombreux, les intrigues si compliquées, que Théodose II ne vit d'autre moyen de pourvoir le siège vacant que de chercher un sujet en dehors du clergé constantinopolitain. Nestorius raconte lui-même, dans le *Livre d'Héraclide*, comment l'empereur fut amené à faire choix de sa personne. Voici une partie du discours qu'il lui fait tenir à l'archimandrite Dalmace, venu avec ses moines pour demander la confirmation de la sentence portée à Ephèse :

J'attendais que vous choisissiez paisiblement, de crainte que la hâte ne vous égarât au sujet de l'élu. Mais vous avez choisi, direz-vous, et je n'ai pas accepté votre choix! Veux-tu que je te dise quelque chose sur vous autres? Dirai-je l'empressement, les courses, les présents, les promesses, les serments de ceux qui voulaient trafiquer de l'épiscopat? Parmi ceux-là, lequel vouliez-vous qui fût évêque? Mais je passe là-dessus; quel choix ratifier : le tien, ou celui-ci, ou celui-là? Car les candidats étaient nombreux et non choisis parmi les meilleurs. Chacun portait aux nues son candidat et dénigrait celui des autres. Vous n'avez jamais pu vous entendre sur un seul nom. L'élu du peuple ne vous agréait point. J'ai lu devant vous le verdict du peuple sur chacun de ceux qui avaient été choisis. Que devais-je donc faire que je n'aie pas fait? Vous, moines, vous n'étiez pas d'accord avec le clergé; le clergé, d'ailleurs, n'était pas unanime; les évêques étaient divisés; le peuple l'était aussi..... Même alors, je ne me suis pas arrogé le pouvoir de faire moi-même le choix, mais je vous l'ai laissé.

Comme vous n'arriviez à rien, vous êtes tous venus et vous m'avez laissé libre de choisir celui que je voudrais. Après m'être laissé vaincre avec peine par vos instances, j'ai pensé qu'il ne convenait pas de choisir quelqu'un d'ici, de crainte qu'il ne soulevât contre lui des inimitiés et des haines; car vous vous haïssiez tous les uns les autres, comme si vous aviez tous été intéressés à cette affaire. Je me mis à chercher un homme étranger, inconnu de ceux d'ici et qui ne les connaissait pas, un homme illustre par sa parole et par ses œuvres. On me fit savoir qu'il y en avait un de ce genre à Antioche; c'était Nestorius. Je l'envoyai chercher, au grand regret de toute cette ville. Néanmoins, je le fis venir pour votre propre avantage, qui m'était plus cher que le leur (1).

On conviendra que celui qui met sur les lèvres de Théodose II ce piquant récit n'était pas atteint de fausse humilité. D'après la légende syriaque, le nouvel élu, en se rendant à Constantinople, s'arrêta deux jours à Mopsueste, chez son ancien maître Théodore. Celui-ci lui fit de sages recommandations, et le prémunit en particulier contre les dangers d'un zèle indiscret.

« Je te connais, ô mon fils, lui dit-il; il n'y a pas de femme qui ait enfanté un homme aussi zélé que toi; c'est pourquoi je te recommande de modérer ton zèle pour combattre les opinions des autres; car, de même que l'homme qui possède une fille vierge et fort belle, d'une part se réjouit de sa beauté, et, d'autre part, craint qu'elle ne tombe entre les mains d'hommes vains et qu'elle ne soit déshonorée à cause même de sa beauté; de même, je me réjouis de ton zèle, et cependant je crains que tu ne périsses par le fait d'hommes méchants. » Nestorius lui répondit : « Maître, qu'est-ce que tu me dis? Si tu avais vécu du temps de Notre-Seigneur, il t'aurait été dit : Est-ce que vous aussi vous voulez vous en aller? La venue de Notre-Seigneur a donné de la

(1) Cette étude est tirée d'un ouvrage sur Nestorius qui paraîtra prochainement.

(1) *Le Livre d'Héraclide*, traduct. Nau, p. 243 244.

viande à manger; l'estomac qui la prend se nourrit et celui qui ne la prend pas s'épuise. » Après avoir reçu beaucoup de recommandations, il se remit en route (1).

Ce récit ressemble trop à une prophétie pour qu'on n'éprouve pas quelque doute sur sa véracité. L'indiscrétion dans le zèle, tel fut, en effet, le défaut que Nestorius afficha dès le début de son épiscopat. Il fut consacré le 10 avril 428 (2). Ce jour-là même, il prononça son premier discours au peuple, et, interpellant l'empereur, il s'écria :

« Donne-moi, ô empereur, un pays purgé d'hérétiques, et je te donnerai le ciel en échange; extermine les hérétiques avec moi, et moi j'exterminerai les Perses avec toi. » (3) Si quelques-uns des assistants, dit Socrate, qui rapporte ce propos, accueillirent ces paroles avec plaisir, à cause de leur hostilité pour les hérétiques, il n'en fut pas de même de ceux qui savaient discerner le caractère d'un homme d'après ses paroles; il ne leur échappa point qu'ils avaient affaire à un homme irréfléchi, violent et vaniteux. Avant même qu'il eût eu le temps, comme dit le proverbe, de goûter l'eau de la cité, il se déclarait persécuteur acharné (4).

Les ariens furent les premières victimes de son zèle. Le cinquième jour après son ordination, il voulut détruire l'oratoire dans lequel ces hérétiques avaient l'habitude de se réunir pour prier en secret. Poussés à bout par le désespoir, les ariens y mirent eux-mêmes le feu, qui s'étendit à quelques maisons environnantes et faillit causer de grands dégâts. Les Constantinopolitains en furent quittes pour la peur, mais le surnom d'incendiaire s'attacha dès lors au fougueux évêque qui avait occasionné par sa faute ce commencement d'incendie (1).

Il voulut aussi, dit Socrate, tourmenter les novatiens, jaloux de la réputation de piété dont jouissait Paul, un de leurs évêques, mais les remontrances des princes arrêtèrent son impétuosité. Quant aux maux nombreux dont il affligea les Quartodécimans dans l'Asie, la Lydie et la Carie, et au grand nombre de ceux qui trouvèrent la mort à cause de lui dans la sédition qui eut lieu à Milet et à Sardes, je veux le passer sous silence (2).

Des troubles semblables éclatèrent dans l'Hellespont, où un certain Antoine, évêque de Germa, imitant l'exemple de Nestorius et prétextant ses ordres, paya de sa vie les persécutions qu'il fit subir aux Macédoniens. Pour les punir de ce meurtre, Nestorius obtint des empereurs que les églises que ces hérétiques possédaient à Constantinople, à Cyzique et dans l'Hellespont leur fussent enlevées (3). Bientôt, du reste, tous les hérétiques de l'empire, à l'exception des pélagiens, furent atteints par les peines sévères que Théodose II porta contre eux par la loi du 30 mai 428, due à l'influence de Nestorius (4).

Le terrible prélat déploya contre tout ce qui lui parut un dérèglement, aussi bien dans les mœurs publiques que dans la conduite des clercs, la même ardeur indiscrète qui l'animait à l'égard des hérétiques.

Il supprima, dit la légende syriaque, les jeux, les théâtres, les chants, les concerts,

(1) M. Brière, *la Légende syriaque de Nestorius*, dans *la Revue de l'Orient chrétien*, t. XV, p. 19.

(2) C'est la date donnée par Socrate. Libératus, dans son *Breviarium*, c. IV, indique le 1er avril, et certains historiens lui donnent raison, parce que les évêques de Constantinople étaient habituellement consacrés un dimanche. Or, le 1er avril 428 tombait un dimanche, tandis que le 10 avril était un mardi. La raison n'est pas apodictique.

(3) Socrate, *Hist. ecclés.*, l. VII, c. XXIX. *P. G.*, t. LXVII, col. 804 B.

(4) *Ibid.*

(1) Socrate, col. 804 C.

(2) *Ibid.*, col. 805 A.

(3) *Ibid.*, col. 808.

(4) C'est bien à Nestorius qu'il faut attribuer l'initiative de cette loi. Il le déclare lui-même dans un passage d'une de ses œuvres, *la Tragédie*, conservé dans le *Synodicon Cassinense : Ad hæc inveniens (Cyrillus) viri illius simplicitatem (Cœlestini) circumfert pueriliter aures ejus illusionibus litterarum, olim quidem nostra conscripta transmittens, quasi ad demonstrationem convictionum quibus contradici non posset, tamquam ego Christum purum hominem definirem qui certe legem inter ipsa meæ ordinationis initia contra eos qui Christum purum hominem dicunt et contra reliquas hæreses innovavi.* Loofs, *Nestoriana*, p. 204-205.

les danses et tous les amusements dont s'occupaient les Romains; et, à cause de cela, la ville conçut contre lui une haine profonde, de telle sorte qu'ils en vinrent même jusqu'à prendre leurs meubles et à les jeter dans la mer, en disant: « C'est à cause de Nestorius que nous agissons ainsi. » Bien que la ville l'eût ainsi en haine, l'empereur cependant l'honorait et l'aimait d'une façon particulière (1).

Il s'attaqua aussi, s'il faut en croire *la Lettre à Cosme* et l'historien nestorien Mari, aux vices du clergé et des moines (2), et il s'aliéna l'impératrice Pulchérie.

Elle avait l'habitude de dîner, le dimanche, au palais épiscopal, après avoir reçu la communion. Nestorius ne l'admit pas, et il en résulta un grand bruit contre lui de la part des clercs et de toute la cour. De plus, il fit effacer l'image de l'impératrice, qui était peinte au-dessus de l'autel; cela le fit presque chasser de l'église. Il fit enlever l'étole de Pulchérie, qui était tantôt étendue sur l'autel, tantôt portée par elle.

En la grande fête de Pâques, l'empereur avait coutume de recevoir la communion dans le Saint des saints; Pulchérie désira le même privilège et l'obtint de l'évêque Sisinnius. Mais Nestorius n'admit pas cela; un jour qu'elle se dirigeait, selon sa coutume, vers le Saint des saints, il la vit et demanda ce que cela signifiait; l'archidiacre Pierre lui exposa la chose. Nestorius courut; il la rencontra à la porte du Saint des saints et l'arrêta et ne lui permit pas d'entrer.

L'impératrice fut irritée contre lui et lui dit: « Laisse-moi entrer selon ma coutume. » Mais il lui dit: « Ce lieu ne doit être foulé que par les prêtres. » Elle lui dit: « Est-ce parce que je n'ai pas enfanté Dieu? » Il lui dit: « Toi, tu as enfanté Satan », et il la chassa de la porte du Saint des saints (3).

Il est difficile de dire dans quelle mesure ces anecdotes sont exactes. Ce qui est certain, c'est que Pulchérie se montra, dès le début de la controverse sur le *théotocos*, l'adversaire de Nestorius. Celui-ci fait allusion, dans le *Livre d'Héraclide*, à certains démêlés qu'il a eus avec elle, et lance contre elle de graves accusations.

Vous aviez avec vous contre moi une femme belliqueuse, une reine, jeune fille vierge, qui combattait contre moi, parce que je ne voulais pas accueillir sa demande de comparer à l'épouse du Christ une personne corrompue par les hommes. Je l'ai fait, parce que j'avais pitié de son âme et pour ne pas faire des victimes de ceux qu'elle choisissait criminellement. Je ne fais qu'indiquer ceci, car elle m'aimait; aussi je passe sous silence le reste de sa faiblesse d'esprit de jeune fille et je le tais. C'est pour cela qu'elle a lutté contre moi (1).

Il défendit d'accepter des dons à l'occasion du sacerdoce, et mécontenta par là plusieurs évêques. D'après ce qu'il raconte lui-même, il s'attira l'inimitié de saint Cyrille, en ne lui envoyant pas les eulogies d'usage après sa consécration épiscopale (2). Il présente ce fait comme ayant été la cause déterminante des accusations d'hérésie que l'évêque d'Alexandrie porta contre lui. Mais c'est là, comme on va le voir, une interprétation mesquine et tout à fait insuffisante de la conduite de Cyrille.

II. Les débuts de la controverse sur le « théotocos »

Qui aurait dit que celui qui poursuivait l'hérésie avec tant de rigueur allait

(1) M. Brière, *loc. cit.*, p. 19.

(2) *Lettre à Cosme*, dans *le Livre d'Héraclide*, édit. Nau, p. 363.

(3) *Lettre à Cosme*, p. 363-364. Plusieurs de ces anecdotes sont rapportées par Mari. La légende syriaque mentionne celle qui a trait au portrait de Pulchérie.

(1) *Le Livre d'Héraclide*, p. 89. Les auteurs jacobites accusent aussi Pulchérie de fautes contre les mœurs, mais leur témoignage est plus que suspect. Celui de Nestorius appelle aussi des réserves. Il ne faut pas oublier que le *Livre d'Héraclide* est une apologie personnelle sans sérénité, où les événements sont parfois travestis et où abondent les jugements téméraires.

(2) « Déjà, auparavant, il avait été blessé par moi et il ne cherchait qu'un prétexte, parce qu'il n'avait pas reçu de ce qu'on appelle eulogies. Il était aussi froissé de ce que je n'aidais pas ses clercs. » (*Ibid.*, p. 92.) Dans une lettre à Jean d'Antioche, saint Cyrille déclare que Nestorius a considéré ses démarches auprès de lui comme inspirées par la malveillance: ἀλλ' ἐμὲ μὲν ᾠήθη ταῦτα γράφοντα δυσμενῆ. *Epist. XII, P. G.*, t. LXXVII, col. 96 A.

être bientôt lui-même rangé au nombre des hérétiques? C'est que, sans s'en douter, ce fidèle disciple de Théodore de Mopsueste portait en lui une pensée hétérodoxe. Aussi son étonnement fut grand quand il se vit accusé d'hérésie; il nous l'apprend lui-même dans une lettre à Jean d'Antioche :

Je croyais que les hommes auraient pu lancer plus facilement contre moi toute autre calomnie que celle d'avoir des sentiments contraires à l'orthodoxie, moi qui mène jusqu'à ce jour la lutte contre tous les hérétiques et me réjouis des nombreuses inimitiés que je m'attire par cette conduite (1).

Nestorius avait emmené à Constantinople un de ses amis d'Antioche, le prêtre Anastase, dont il fit son conseiller intime. Un jour, c'était vers la fin de 428, ce personnage, prêchant dans l'église en présence de l'évêque, s'écria : « Que personne n'appelle Marie mère de Dieu, Θεοτόκος, car Marie appartenait à la race humaine; or, il est impossible que d'une créature humaine puisse naître un Dieu. » (2).

Ces paroles causèrent un grand émoi dans l'assistance, tant parmi les clercs que parmi les laïques; des protestations énergiques se firent entendre. On croyait que Nestorius allait désapprouver le prédicateur. Mais il n'en fit rien; tout au contraire, il prit lui-même la défense d'Anastase et confirma ce qu'il venait de dire.

Que Marie ne fût pas, à proprement parler, mère de Dieu, Théodore de Mopsueste l'avait dit à plusieurs reprises dans ses ouvrages. « C'est une folie, avait-il écrit, de dire que Dieu est né de la Vierge » (3); et encore : « Celui qui est né de la Vierge est celui qui est de la substance de la Vierge, mais Dieu le Verbe n'est pas né de Marie. » (1) Le docteur antiochien avait concédé cependant que la Vierge pouvait être appelée *Théotocos* en un certain sens :

Si l'on me demande : Marie est-elle mère de l'homme ou mère de Dieu, *anthropotocos* ou *théotocos*? je répondrai que j'admets les deux termes. La Vierge est *anthropotocos* par la nature même de son enfantement; elle est *théotocos* en vertu d'une relation. Elle est *anthropotocos* par nature, puisque celui qui était dans son sein et en sortit était un homme; elle est *théotocos*, puisque Dieu était dans l'homme enfanté, sans être circonscrit par lui (2).

C'est en réfutant le monophysisme apollinariste que les docteurs d'Antioche avaient été amenés à contester à la Vierge Marie le titre de Θεοτόκος. Profondément pénétré de leur doctrine, Nestorius résolut de la faire prévaloir à Constantinople, et d'instruire un peuple « fort dévot à la vérité, mais peu éclairé, à qui ses docteurs antérieurs n'avaient pas pris le temps, à l'en croire, de donner une connaissance exacte des dogmes chrétiens (3) ».

Déjà, à Antioche, il avait eu l'occasion de combattre les apollinaristes et de rejeter le Θεοτόκος sans avoir soulevé de protestation.

Pourquoi m'appelles-tu « inventeur de nouveautés », écrit-il dans *le Livre d'Héraclide*, en s'adressant à Cyrille, moi qui n'ai jamais lancé une telle question, mais qui l'ai trouvée à Antioche? Dans cette ville, j'ai enseigné et parlé sur ces matières, et personne ne m'a blâmé; je pensais que ce dogme était déjà rejeté (4).

Le scandale provoqué à Constantinople par le discours du prêtre Anastase et l'attitude de Nestorius ne fut pas petit. Bientôt la ville fut divisée en deux camps. Les uns, dociles à l'enseignement traditionnel qu'ils avaient reçu, soutenaient énergi-

(1) *Epistola ad Joan. Antiochenum.* Loofs, *op. cit.*, p. 183.
(2) Socrate, VII, 32, col. 808.
(3) *Est dementia Deum ex Virgine natum esse dicere. Fragmenta dogmatica. P. G.*, t. LXVI, col. 993 C.

(1) *Natus est ex Virgine qui ex substantia Virginis constat, non Deus Verbum ex Maria natus est. Ibid.*, col. 994 B.
(2) *Ibid.*, col. 992 BC.
(3) Loofs, p. 283. On voit l'euphémisme auquel recourt Nestorius pour accuser ses prédécesseurs.
(4) *Le Livre d'Héraclide*, p. 91.

quement que Marie était mère de Dieu et traitaient de photinien quiconque n'était pas de leur avis. Les autres, convaincus par les raisons spécieuses d'Anastase, se prononçaient contre le θεοτόκος et accusaient leurs adversaires de manichéisme. Les deux partis allèrent trouver Nestorius dans son palais épiscopal, pour lui demander la solution de leur querelle.

Lorsque je les interrogeai, dit-il, les premiers ne niaient pas l'humanité ni les seconds la divinité; ils confessaient ces deux points de la même manière, et n'étaient divisés que par les mots. Les partisans d'Apollinaire acceptaient « Mère de Dieu » et ceux de Photin « Mère de l'homme »; mais lorsque j'ai su qu'ils ne se disputaient pas selon le sens des hérétiques....., je les ai ramenés de cette controverse en disant : « On peut accepter ce qui est dit par les uns et les autres, pourvu qu'on maintienne l'union de la divinité et de l'humanité sans supprimer ni l'une ni l'autre. Du reste, il vaut mieux se servir de l'expression la plus sûre. L'Evangile dit : « Le Christ est né »..... Si vous appelez Marie « mère du Christ » (χριστοτόκος), vous désignez celui-ci et celui-là dans la filiation. Servez-vous de ce qui n'est pas condamné par l'Evangile, et bannissez cette controverse d'entre vous en vous servant de termes qui puissent recueillir l'unanimité. » Quand ils entendirent ces paroles ils dirent : « Notre question a été résolue devant Dieu. » (1)

Mère du Christ, χριστοτόκος, tel était le mot enchanteur que Nestorius croyait avoir découvert pour apaiser toutes les discordes. Dans une série de sermons, il chercha à en montrer la légitimité, combattant à la fois les expressions « Mère de Dieu » et « Mère de l'homme ». Mais les gens avisés ne tardèrent pas à s'apercevoir que sa théorie sur le mode d'union des deux natures dans le Christ recélait une hérésie. Le disciple de Théodore dédoublait le Christ en deux sujets, en deux hypostases et personnes : d'un côté, le Verbe; de l'autre, l'homme, le Fils de Marie, sujet des propriétés humaines. Aussi des accusations d'hérésie commencèrent à circuler sur le compte de l'adversaire du *théotocos*. La tolérance relative qu'il manifestait à l'égard de cette expression ne fut pas imitée par l'un de ses amis, Dorothée, évêque de Marcianopolis, qui dit dans un sermon prêché en sa présence : « Que celui qui appelle Marie *théotocos* soit anathème. » (1) Loin de protester, Nestorius admit aussitôt après Dorothée à la communion.

La grande majorité des clercs et des laïques de la capitale prit dès lors parti contre l'évêque novateur. Un jour, un laïque courageux, l'avocat Eusèbe, qui devint plus tard évêque de Dorylée, osa l'interrompre au moment où il disait que Dieu le Verbe n'était pas né deux fois, et affirma la double génération du Fils de Dieu, aux applaudissements de la majorité des assistants (2). Nestorius s'échappa en invectives contre l'interrupteur, qui, quelques jours après, fit placarder sur les murs de l'église une affiche où la doctrine de Nestorius était mise en parallèle avec celle de Paul de Samosate (3).

De nombreux clercs se séparèrent de la communion de l'évêque et tinrent des assemblées à part. Ils demandèrent à Proclus, évêque nommé de Cyzique, de prendre la défense de la maternité divine de Marie, ce qu'il fit dans un beau discours qui nous a été conservé, et que Nestorius entreprit vainement de réfuter (4).

(1) *Ibid.*, p. 91-92. Nestorius dit la même chose dans une lettre à Jean d'Antioche (Loofs, p. 185) et dans sa première lettre au pape Célestin. *Ibid.*, p. 166.

(1) *Cyrilli epist. XI, P. G.*, t. LXXVII, col. 81 B; *Epist. VIII*, col. 60; *Epist. XIV*, col. 97. Saint Cyrille semble présenter le discours de Dorothée comme ayant marqué le début de la controverse, tandis que Socrate nous parle du discours d'Anastase; mais il est à peu près sûr que Cyrille a passé sous silence l'incident provoqué par Anastase et n'a retenu que le propos de Dorothée, à cause de sa gravité. C'est ce qui paraît ressortir de la lettre à Acace de Bérée, *Epist. XIV*, col. 97 A.

(2) Marius Mercator, *Impii Nestorii sermo III, P. L.*, t. XLVIII, col. 769-770.

(3) Voir cette pièce dans Mansi; *Concil. ampl. collectio*, t. IV, col. 1008-1011. Eusèbe n'avait pas tout à fait tort de comparer la doctrine de Nestorius à celle de Paul de Samosate.

(4) Mansi, *ibid.*, col. 577-588.

Ce dernier se mit bientôt à sévir avec violence contre ses contradicteurs. Plusieurs clercs furent excommuniés et déposés de leurs fonctions (1). Des manifestants qui avaient essayé de protester contre ces mesures arbitraires et n'avaient pas craint de crier : « Nous avons un empereur; nous n'avons pas d'évêque », furent molestés par la police, conduits au tribunal et flagellés (2).

Les moines ne furent pas les moins zélés à prendre la défense de la maternité divine de la Vierge. L'un d'eux eut la simplicité de vouloir arrêter Nestorius au moment où celui-ci se rendait à l'autel pour célébrer le Saint Sacrifice. Il reçut quelques soufflets de la main épiscopale et fut livré aux magistrats, qui le condamnèrent à l'exil, après lui avoir fait subir une cruelle flagellation (3). L'archimandrite Basile se présenta avec quelques-uns de ses moines au palais épiscopal pour demander à Nestorius des explications sur sa doctrine. Après les avoir longtemps fait attendre, ce dernier les fit saisir par la police. On les conduisit au tribunal, où ils furent brutalisés d'une manière révoltante; puis on les emprisonna. Ils ne furent relâchés qu'après avoir reçu plusieurs soufflets de leur évêque pour toute explication (4).

III. Nestorius et saint Cyrille.

L'opposition que sa doctrine rencontrait à Constantinople, loin de faire réfléchir Nestorius et de lui inspirer des doutes sur sa propre orthodoxie, ne fit qu'exalter sa présomption. Faire accepter le χριστοτόκος par l'Eglise universelle, tel paraît avoir été son but. Il fit multiplier les copies de ses discours et les envoya partout où il put. Les premières qui parvinrent à Rome paraissent n'avoir pas porté de signature. C'est ce qui ressort d'un passage de la première lettre de saint Cyrille à Nestorius, où il est dit que le pape Célestin et les évêques qui sont avec lui ont demandé à l'évêque d'Alexandrie de les informer si les *cahiers* qui ont été apportés à Rome, on ne sait comment, sont, oui ou non, de l'évêque de Constantinople (1).

Celui-ci eut bientôt une occasion d'entrer en correspondance avec le Pape. Plusieurs des évêques pélagiens qui avaient été expulsés d'Italie pour n'avoir pas voulu souscrire *l'Epistola tractatoria* du pape Zozime s'étaient réfugiés à Constantinople, se plaignant d'avoir été condamnés injustement, protestant de leur orthodoxie et réclamant la protection de Théodose II et de Nestorius (2). Ils réussirent à persuader de leur innocence plusieurs personnes. Hésitant sur leur compte, Nestorius écrivit au pape Célestin une première lettre pour lui demander des renseignements sur ces personnages. En même temps, il l'informait de la nouvelle controverse qui venait de s'élever à Constantinople, et il lui faisait connaître la solution qu'il avait adoptée. D'autres lettres, dont deux nous sont parvenues, suivirent la première, parce que le Pape ne se pressait pas de répondre (3). Toutes traitaient de la question de la maternité divine et résumaient assez bien la doctrine de leur auteur. A ces lettres, d'ailleurs, Nestorius joignit quelques cahiers contenant ses homélies et les lettres qu'il avait écrites à l'évêque d'Alexandrie (4). Rome pouvait, dès lors, le juger en connaissance de cause.

Les cahiers nestoriens parvinrent aussi de bonne heure en Egypte, et circulèrent

(1) Parmi ceux-là, il faut nommer le prêtre Philippe, qui avait été l'un des candidats à la succession de Sisinnius. *Cyrilli epist. XI ad Cœlestinum. P. G.*, t. LXXVII, col. 88-89.

(2) *Basilii diaconi supplicatio ad imperatores.* Mansi, *ibid.*, col. 1104.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, col. 1104-1105.

(1) *Cyrilli epist. II ad Nestorium. P. G.*, t. LXXVII, col. 41 A B.

(2) *Nestorii epist. ad Cœlestinum I.* Loofs, p. 165-166.

(3) Le retard du Pape venait, comme il le dit lui-même dans sa lettre à Nestorius, Mansi, t. IV, col. 1026), de ce qu'il avait fallu traduire en latin les lettres de Nestorius.

(4) *Cœlestini epist. ad Nestor.* Mansi, t. IV. col. 1027 A. *Nestor. epist. ad Cœlest. III.* Loofs, p. 182.

jusque parmi les moines du désert. L'évêque d'Alexandrie avait à Constantinople des représentants qui le tenaient très exactement au courant de tout ce qui s'y passait, et suivait avec attention la controverse sur le *théotocos*. La lecture des homélies de Nestorius l'eut vite convaincu que son confrère de Constantinople enseignait une hérésie. Dans l'homélie pascale de 429, il crut nécessaire de prémunir les fidèles contre la nouvelle erreur qui commençait à se répandre, il affirma l'unité personnelle du Christ et revendiqua pour Marie le titre de mère de Dieu (1). Mais tout cela était dit avec beaucoup de discrétion et sans nommer personne.

Une lettre aux moines d'Egypte suivit de près l'homélie pascale. Les discours de Nestorius commençaient à troubler les habitants du désert, peu rompus aux subtilités théologiques; ils discutaient chaudement sur le mystère de l'Incarnation, et il était à craindre que l'erreur ne se répandît parmi eux d'autant plus facilement qu'ils étaient moins instruits. C'est pour faire cesser ces querelles et réfuter les sophismes des adversaires du θεοτόκος que saint Cyrille écrivit aux moines. Cette fois encore, Nestorius n'était pas nommé, mais il était clairement visé; plusieurs de ses expressions étaient citées et réfutées, par exemple celle-ci : « Marie n'a pas enfanté Dieu, mais un homme, instrument de la divinité (2). » Avec une admirable lucidité, Cyrille exposait la théologie de l'Incarnation du Verbe. Contre Nestorius, il affirmait l'unité de sujet et de personne en Jésus-Christ. Dieu le Verbe est véritablement né de la Vierge selon son humanité, de même, il a vraiment souffert et est mort selon cette même humanité qui lui appartient, bien qu'il soit resté impassible selon la divinité.

La lettre aux moines ne tarde pas à parvenir à Constantinople. Elle piqua au vif Nestorius, qui s'échappa en injures contre « l'Egyptien ». Deux de ses amis s'essayèrent à réfuter l'évêque d'Alexandrie en dénaturant perfidement son enseignement (1). Trois clercs alexandrins, qui avaient été condamnés par Cyrille pour des fautes graves contre la morale (2), crurent le moment favorable d'intéresser Nestorius à leur cause et de solliciter son appui contre leur supérieur hiérarchique dans le procès qu'ils voulaient lui intenter. Nestorius n'hésita pas à accueillir favorablement ces plaintes. N'était-il pas l'évêque de la capitale, et à ce titre n'avait-il pas le droit de juger en appel des causes ecclésiastiques de tout l'Orient? (3) C'était, d'ailleurs, une belle occasion de mettre « l'Egyptien » à la raison et d'arrêter ses accusations importunes.

On devine que Cyrille trouva le procédé peu délicat. Il crut le moment venu de s'adresser directement à Nestorius pour attirer son attention sur l'hétérodoxie de ses formules et l'inviter à faire cesser, par une rétractation publique, un scandale qui était devenu universel (4). Il suffisait pour cela de l'acceptation franche et loyale du mot θεοτόκος. Cette première lettre reçut une réponse dédaigneuse de quelques lignes (5). Saint Cyrille en écrivit une seconde au début de février 430, où, après avoir fait allusion aux plaintes portées contre lui par les trois clercs qu'il avait déposés, il pria de nouveau l'évêque de Constantinople de mettre fin aux scandales de sa prédication et lui exposa brièvement,

(1) *Homilia paschalis XVII. P. G.*, t. LXXVII, col. 768-790. Le mot θεοτόκος n'est pas employé dans cette homélie, mais on y trouve son équivalent ἡ μητὴρ θεοῦ, col. 777 C.

(2) *Epist. I ad monachos Ægypti. P. G.*, t. LXXVII, col. 9-40.

(1) *Cyrilli epist. X. Ibid.*, col. 64-65; *Nestorii epist. ad Cœlestin. III.* Loofs, p. 181.

(2) Le premier s'était rendu coupable d'injustices contre les aveugles et des pauvres; le second avait tiré l'épée contre sa propre mère; le troisième avait commis un vol avec la complicité d'une servante. *Cyrilli epist. IV ad Nestorium. P. G., t. cit.*, col. 41: *Epist. X ad clericos suos*, col. 68.

(3) *Le synode permanent*, σύνοδος ἐνδημοῦσα, fonctionnait déjà à Constantinople, bien que sa juridiction ne fût pas encore universellement reconnue.

(4) ἵνα παύσῃ σκάνδαλον οἰκουμενικόν. *P. G., loc. cit.*, col. 41 B.

(5) Voir cette lettre dans Loofs, p. 168-169.

mais avec une précision admirable, le mode d'union des deux natures :

Le Verbe, dit-il, s'est uni hypostatiquement, καθ'ὑπόστασιν, une chair animée d'une âme raisonnable, et il est ainsi devenu homme d'une manière incompréhensible et ineffable..... Les natures qui ont été réunies pour former une unité véritable étaient différentes, mais des deux est résulté un seul Christ et un seul Fils. Ce n'est pas que l'union ait détruit la différence des natures, mais la divinité et l'humanité, unies d'une manière ineffable, ne constituent qu'un seul Seigneur Jésus-Christ et un seul Fils (1).

Cette fois, Nestorius répondit plus longuement. A la doctrine de Cyrille sur l'union hypostatique, il opposa sa propre théorie ; il ne cacha pas à l'évêque d'Alexandrie qu'il ne comprenait pas l'union hypostatique et qu'il découvrait des contradictions dans sa lettre. Il termina en disant à son correspondant à peu près ceci :

Je rends grâce au zèle officieux,
Qui sur tous nos périls vous fait ouvrir les yeux;

mais quittez ce souci; vos clercs vous ont trompé sur la situation de notre Eglise; tout va bien par ici et tout est en progrès. Voilà nos paroles de frère. Que si quelqu'un aime à contester, qu'il sache que nous n'avons pas cette habitude, non plus que les Eglises de Dieu. Salut à toute la fraternité (2).

Ce n'était point là la rétractation qu'attendait Cyrille. Il vit qu'il perdait son temps à vouloir amener à ses idées quelqu'un qui se moquait de ses avertissements et qui manifestait l'intention de l'appeler à son tribunal au sujet des plaintes portées par les clercs alexandrins déposés. Il écrivit à ses représentants à Constantinople pour leur signifier qu'il n'accepterait jamais Nestorius comme juge. Il leur annonçait en même temps qu'il se préparait à écrire à qui de droit, si Nestorius persévérait dans ses opinions hérétiques et dans son attitude hostile à son égard (1).

Les lettres annoncées furent bientôt expédiées : l'une était pour l'empereur, deux autres pour les princesses de la famille impériale, une quatrième pour le pape Célestin. Le diacre Possidonius fut chargé de porter cetre dernière à destination. Cyrille lui remit en plus des traductions de toutes les lettres qu'il avait écrites jusque-là dans l'affaire de Nestorius, un mémoire ou *commonitorium*, dans lequel il opposait en quelques brèves propositions les erreurs de Nestorius à la doctrine orthodoxe, et un recueil de textes patristiques et d'extraits des écrits de l'hérésiarque (2). On était au printemps de 430.

IV. Nestorius condamné a Rome.

Les documents envoyés par saint Cyrille furent les bienvenus à Rome. Le pape Célestin se demandait avec anxiété la conduite qu'il allait tenir à l'égard de l'évêque de Constantinople, sur la doctrine duquel il était déjà suffisamment renseigné tant par les lettres qu'il avait reçues de lui que par les cahiers que lui avait remis son délégué Antiochus (3). Sa joie fut grande de constater que l'évêque d'Alexandrie était en parfait accord de sentiment

(1) Cette seconde lettre de Cyrille à Nestorius est la plus importante de toutes au point de vue dogmatique. Le pape Célestin l'approuva, et le concile d'Ephèse la canonisa solennellement dans sa première session. On remarquera qu'on y trouve déjà l'expression « ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν », mais non la formule : « μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ». La manière dont s'exprime Cyrille laisse entendre qu'il admet deux natures, non seulement avant l'union, mais après l'union. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'il ait accepté de dire « deux natures » avec les Orientaux dans le symbole d'union de 433 ?

(2) Loofs, p. 173-180.

(1) *Epist. X ad clericos suos. P. G.*, t. LXXVII, col. 65-80. Dans le *Livre d'Héraclide*, p. 92-95, Nestorius interprète à sa façon les recommandations de Cyrille à ses clercs. Pour ne pas dénaturer leur portée, il faut se rappeler dans quelles circonstances elles furent données.

(2) *Cyril. epist. XI ad Cœlest. P. G., t. cit.*, col. 79-90. Cyrille semble dire, col. 80, qu'il a déjà envoyé précédemment au Pape les homélies de Nestorius.

(3) *Legimus ergo epistolarum tenorem et eos libros quos, illustri viro filio meo Antiocho reddente, suscepimus. Cœlestini epistola ad Nestorium.* Mansi, t. IV, col. 1027 A.

avec lui, et qu'il avait si bien pris la défense de l'orthodoxie (1). Il songea aussitôt à réunir à Rome un concile des évêques d'Italie, qui serait chargé d'examiner l'affaire de Nestorius.

Ce concile se tint au début du mois d'août 430. On y lut le dossier envoyé par saint Cyrille et celui que Nestorius avait fait lui-même parvenir au Pape. Ce ne fut donc pas seulement sur le *Commonitorium* de saint Cyrille et sur les extraits des discours de Nestorius qu'il avait réunis, que le concile romain basa son jugement; ce fut aussi, ce fut surtout sur les lettres et les nombreuses homélies (2) envoyées par le novateur, antérieurement à l'arrivée à Rome de l'Alexandrin Possidonius. C'est dire qu'à Rome on était bien renseigné. Si l'évêque d'Alexandrie avait été le seul à fournir des documents, Nestorius aurait eu quelque raison de se plaindre et d'accuser « l'Egyptien » d'avoir travesti sa doctrine (3); mais cette excuse ne lui devenait plus permise, du moment qu'il avait lui-même pris les devants pour faire connaître au Pape sa théorie de l'union des deux natures.

Les Actes du concile romain ne nous sont pas parvenus, sauf un fragment de discours de saint Célestin, où le titre de θεοτόκος donné à Marie est légitimé par les témoignages de plusieurs Pères latins (4), mais nous trouvons la substance de ses décisions dans quatre lettres du Pape adressées, à la date du 11 août 430, à Nestorius, au clergé et au peuple de Constantinople, à Cyrille et à Jean d'Antioche.

La lettre à Nestorius est particulièrement intéressante. Le Pape lui parle sur un ton sévère, il fait allusion à sa grande réputation, qui lui avait valu le siège de Constantinople et qui est maintenant si compromise. Si on n'a pas répondu plus tôt à ses lettres, c'est qu'il a fallu prendre le temps de les traduire en latin. Ces lettres, ainsi que les homélies que lui a remises Antiochus, renferment un blasphème évident (1):

Nous t'avons suivi à la piste, lui dit le Pape, nous t'avons surpris, nous t'avons pris, et c'est en vain que tu as cherché à envelopper la vérité dans les obscurités de ton bavardage; ton langage est plein de confusions; tu confesses ce que tu as nié une fois et tu t'efforces de nouveau de nier ce que tu as déjà confessé. Aussi, dans tes lettres, c'est moins contre notre foi que contre toi-même que tu as prononcé, en voulant parler de Dieu le Verbe d'une manière opposée à la foi de tous..... Aucun doute n'est possible au sujet de ces lettres, puisque c'est toi-même qui les as envoyées, et plût au ciel qu'elles ne fussent point tombées entre nos mains, car nous n'aurions pas été obligés d'examiner un si grand crime (2).

Puis Célestin casse toutes les sentences portées par Nestorius contre ceux qui se sont opposés à sa doctrine, et il le menace d'excommunication et de déposition si, dans l'espace de dix jours, à dater de la notification qui lui sera faite par Cyrille des décisions du Siège apostolique, il ne rétracte ses erreurs. Cyrille, en effet, dont Célestin a approuvé et approuve la foi (3), sera chargé de l'exécution de la sentence papale.

Dans la lettre au clergé et au peuple de Constantinople, le Pape déclarait que Nes-

(1) Voir le début de la lettre de Célestin à Cyrille. Mansi, *ibid.*, col. 1018.

(2) Πέπομφε δὲ καὶ ἐξηγήσεις πολλὰς, ἐξ'ὧν ἐλήλεγκται τοῦνῶν τὰ διεστραμμένα. *Cyrilli epist. XVI ad Juvenalem. P. G.*, *ibid.*, col. 104 C. Cf. *Epist. XIII, ad Joannem Antiochen.*, col. 96 A B.

(3) Dans un passage de la *Tragédie*, ouvrage de Nestorius, celui-ci accuse « l'Egyptien » d'avoir séduit par ses sophismes le pape Célestin, « homme trop simple pour pénétrer la subtilité des opinions théologiques ». (Loofs, p. 204.) Il est évident que Nestorius se fait illusion.

(4) Mansi, t. IV, col. 550 552.

(1) *Considerantes nunc interpretatas tandem epistolas tuas apertam blasphemiam continentes.* Mansi, *ibid.*, col. 1026 E.

(2) *In his quidem nobis vestigatus, deprehensus et tentus, quodam multiloquio labebaris, dum vera involvis obscuris : rursus utraque confundens, vel confiteris negata, vel niteris negare confessa. Sed in epistolis tuis non tam de fide nostra quam de te tulisti sententiam, volens de Deo Verbo aliter quam fides habeat omnium disputare.* Mansi, *ibid.*, col. 1027 A.

(3) *Alexandrinæ ecclesiæ sacerdotis fidem et probavimus et probamus*, col. 1034 C.

torius enseignait une doctrine détestable touchant l'enfantement virginal et la divinité du Sauveur, comme en faisaient foi les écrits signés de sa propre main, qu'il avait lui-même envoyés, et le rapport de saint Cyrille (1). Ecrivant à Cyrille, il faisait le plus grand éloge de sa vigilance et de sa science théologique; il le félicitait d'avoir découvert tous les pièges d'une prédication artificieuse (2) et l'instituait son représentant en ces termes:

L'autorité de notre Siège vous est communiquée, et vous en userez à notre place pour exécuter rigoureusement notre décret (3).

Ce ne fut point par saint Cyrille que Nestorius apprit tout d'abord la sentence que le concile romain avait portée contre lui. Son ami Jean d'Antioche fut le premier à l'en avertir. Il lui communiqua une copie de la lettre que Célestin lui avait adressée ainsi que d'autres lettres de l'évêque d'Alexandrie et le supplia instamment de prendre au sérieux les graves avertissements que ces pièces contenaient à son adresse. Le diable, lui disait-il, a coutume de grossir outre mesure par l'orgueil les incidents fâcheux et d'engager dans des impasses ceux qui l'écoutent. Le délai de dix jours est sans doute court, mais la chose dont il s'agit peut être accomplie en moins de temps que cela: un jour, une heure y peut suffire.

Car il n'y a rien de plus facile que d'employer un terme parfaitement en harmonie avec l'Incarnation du Christ, qui a été familier à plusieurs Pères, et qui est très propre à désigner le salutaire enfantement de la Vierge (1). Ta sainteté ne doit pas craindre de s'en servir, même pour éviter de se contredire elle-même. S'il est vrai, en effet, comme nous l'avons appris de la bouche de nos amis communs, que ta doctrine s'accorde avec celle des Pères et des docteurs de l'Eglise, qu'y a-t-il de pénible à manifester une pensée orthodoxe avec le terme qui convient?

Jean continue en invitant son ami à réfléchir sur la gravité des troubles que ses attaques contre le mot θεοτόκος ont soulevés dans l'Eglise universelle; il l'exhorte à imiter le bel exemple que donna Théodore de Mopsueste à Antioche. Ce vaillant homme ne craignit pas de rétracter publiquement une opinion risquée qu'il avait émise en chaire, lorsqu'il vit que ses paroles pouvaient engendrer des querelles et compromettre la paix de l'Eglise.

Je t'en supplie donc, ne rougis point d'exprimer à haute voix ta pensée, que nous savons être orthodoxe, en employant le mot qui convient, et dont beaucoup de Pères se sont servis dans leurs écrits et leurs discours..... Ce mot de *théotocos*, jamais aucun docteur de l'Eglise ne l'a rejeté. Ceux qui l'ont employé sont nombreux et comptent parmi les plus célèbres, et ceux qui ne l'ont pas employé n'ont pas attaqué ceux qui en ont fait usage.

En repoussant ce terme pour écarter la fausse signification que lui donnent les hérétiques, nous en arrivons à mépriser la conscience de nos frères et à les scandaliser inutilement. Pourquoi éviter un mot qui exprime une idée que nous acceptons? Et si nous n'acceptons pas cette idée, il est clair que nous tombons dans une grave erreur et que nous risquons de nier l'Incarnation ineffable du Fils unique de Dieu. Une fois ce mot écarté, l'idée qu'il exprime disparaîtra aussi; d'où il suivra que celui qui s'est incarné pour nous d'une manière ineffable n'est pas Dieu, que Dieu le Verbe ne s'est pas anéanti en prenant la forme du serviteur pour nous témoigner son im-

(1) *Nestorius episcopus de virgineo partu et de divinitate Christi Dei salvatoris nostri, velut ejus reverentiæ et communis omnium salutis oblitus, nefanda prædicat, sicut et ejus scripta ad nos ab ipso cum propria subscriptione transmissa, sicut etiam relatio sancti fratris et coepiscopi mei Cyrilli..... ad me missa patefecit. Ibid.*, IV, 1035 D C.

(2) *Omnes tendiculas prædicationis callidæ detexisti. P. G.*, t. LXXVII, col. 91 B. Célestin a bien saisi le caractère de l'hérésie nestorienne, habile à se dissimuler sous des formules équivoques et tenant parfois le langage de l'orthodoxie.

(3) *Ibid.*, col. 93 A.

(1) Τὸ γὰρ χρήσασθαι προσφόρῳ ὀνόματι ἐν τῇ κατὰ τὸν παμβασιλέα Χριστὸν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίᾳ, τετριμμένῳ μέν πολλοῖς τῶν πατέρων, ἐπαληθεύοντι δὲ καὶ τῇ σωτηρίῳ ἐκ παρθένου γεννήσει, τοῦτο ῥάδιον. Mansi, t. IV, col. 1064 A B.

mense amour. Or, les Saintes Ecritures attestent cette grande bonté de Dieu à notre égard, lorsqu'elles racontent que le Fils unique de Dieu, éternel comme son Père, s'est abaissé jusqu'à naître virginalement de la Vierge, selon ces paroles du divin Apôtre : *Dieu a envoyé son Fils né d'une femme*. Ces mots signifient bien que le Fils unique est né de la Vierge (1).

Nous avons tenu à mettre ce passage sous les yeux du lecteur, parce que, s'il montre que Jean d'Antioche se faisait illusion sur la véritable pensée de son ami, il établit aussi d'une manière suffisamment claire que lui-même était d'une orthodoxie irréprochable. Et Jean ne parlait pas seulement en son nom personnel. Il nous apprend que sa lettre a reçu l'approbation de plusieurs évêques qui se trouvaient présents à Antioche au moment où il l'écrivait ; il donne le nom de ces évêques : Archelaüs, Apringius, Théodoret, Héliade, Mélèce et Macaire, nommé récemment à l'évêché de Laodicée. Le nom de Théodoret mérite particulièrement de fixer l'attention. Il ressort de là que ceux qu'on va appeler les « Orientaux » au concile d'Ephèse, du moins la plupart et les principaux d'entre eux, ne partageaient pas l'erreur de Nestorius touchant le mode d'union des deux natures, tout en employant souvent une terminologie très voisine de la sienne.

Ainsi les trois principaux sièges de la chrétienté, Rome, Alexandrie et Antioche, s'étaient déclarés en faveur du *théotocos* et de la doctrine que ce mot suppose, c'est-à-dire l'unité réelle de sujet, de personne dans le Christ. Rome surtout avait parlé net et ferme, après mûr examen. La cause était jugée, terminée. Une telle unanimité aurait dû ouvrir enfin les yeux à Nestorius et le déterminer à suivre les conseils fraternels de Jean. Que de luttes stériles, que de scandales, que de déchirements et de maux de tout genre auraient été épargnés à la chrétienté, si l'évêque de Constantinople avait eu assez de vertu pour faire le geste que son maître Théodore avait fait à Antioche, pour monter en chaire et proclamer franchement et loyalement que Marie était mère de Dieu ; que Dieu le Verbe, le Fils unique, né du Père avant tous les siècles, était né une seconde fois selon la chair de la Vierge.

Mais on ne pouvait guère attendre une pareille déclaration de la part de quelqu'un qui avait une confiance illimitée en ses propres lumières et qui menait campagne depuis deux ans contre le *théotocos*, avec l'intime persuasion qu'il combattait pour l'orthodoxie.

Nous possédons la réponse de Nestorius à la lettre de Jean d'Antioche. Le ton en est fort courtois. Après avoir remercié son ami de sa bienveillance à son égard et de sa sollicitude pour la paix de l'Eglise universelle, Nestorius déclare qu'il n'est pas l'adversaire irréductible du θεοτόκος, mais que ce mot a besoin d'être expliqué et qu'on peut facilement lui donner un sens arien ou apollinariste. Voilà pourquoi il a proposé le terme χριστοτόκος, pour mettre d'accord ceux qui se disputaient à Constantinople sur le θεοτόκος et l'ἀνθρωποτόκος. Il accepte le brevet d'orthodoxie que lui a délivré Jean dans sa lettre, mais il laisse entendre que des explications ne seront pas inutiles dans le futur concile qui se prépare.

Je vous en prie, dit-il, cessez de vous préoccuper de cette affaire ; sachez seulement que, par la grâce de Dieu, nous avons toujours partagé vos sentiments et que nous les partageons encore pour ce qui touche à la foi. Priez pour que le Seigneur Christ nous vienne en aide et que nous puissions nous entretenir ensemble. Il est clair, en effet, que si ce concile que nous espérons nous fournit l'occasion de nous voir, nous arrangerons sans scandale et en toute concorde cette affaire et les autres qui intéressent le bien général. Tout ce qui aura été décidé d'un commun accord s'imposera à la foi de tous, et personne n'aura de raison de faire de l'opposition. Il ne faut point que la présomption coutumière des Egyptiens étonne votre Piété ; vous n'ignorez pas le passé (1).

(1) *Ibid.*, col. 1065 C D.

(1) Loofs, p. 185-186.

Il ajoute en post-scriptum qu'après la réception de la lettre de Jean il a gagné à sa doctrine le clergé, le peuple et la cour. Quelques applaudissements venus d'un auditoire déjà sympathique — les opposants ne venaient plus l'entendre — avaient donné à Nestorius l'illusion d'un triomphe complet.

Cette lettre, qui parle déjà d'un concile général (1), fut probablement écrite quelques jours avant l'arrivée à Constantinople, le 6 décembre 430, des délégués alexandrins chargés de remettre à Nestorius les pièces venues de Rome (2). Saint Cyrille ne s'était pas pressé de les faire parvenir à destination. Fort de l'approbation que le Pape avait donnée à sa doctrine, il voulut la condenser dans un document que Nestorius aurait à signer s'il voulait rester en communion avec l'Eglise romaine et le reste de la chrétienté. En agissant de la sorte, l'évêque d'Alexandrie n'outrepassait pas le mandat de Célestin (3). On peut seulement regretter qu'il n'ait pas mis plus de forme et de courtoisie dans le libellé de son ultimatum (1).

Celui-ci fut rédigé sous forme d'une lettre que Cyrille fit approuver par un concile réuni par lui à Alexandrie, et qui fut expédiée à Nestorius à la date du 3 novembre 430. C'est un exposé magistral de la doctrine orthodoxe sur le mystère de l'Incarnation. Cyrille y met vivement en relief l'unité de sujet individuel dans le Christ, et fait ressortir avec éclat l'opposition qui existe entre sa doctrine et la conception nestorienne. La lettre se termine par douze anathématismes qui en résument brièvement tout le contenu doctrinal et réfutent directement les erreurs de Nestorius (2). Ce sont ces anathématismes que celui-ci devait souscrire pour échapper à la condamnation qui le menaçait.

MARTIN JUGIE.

Constantinople.

(1) Nestorius parle aussi du concile général dans sa troisième lettre au pape Célestin, écrite entre le 19 novembre et le 6 décembre 430. LOOFS, p. 182.

(2) D'après LOOFS, p. 98, la lettre à Jean d'Antioche aurait été écrite après l'arrivée des Alexandrins. Avec Héfélé nous la croyons antérieure à cette date, car on n'y trouve pas d'allusion aux anathématismes de Cyrille.

(3) Célestin avait écrit à Nestorius : *Alexandrinæ Ecclesiæ sacerdotis fidem et probavimus et probamus. Et tu, admonitus per eum rursus senti nobiscum.* Cui fratri si a te præbetur assensus, damnatis omnibus quæ hucusque sensisti, statim hæc volumus prædices quæ ipsum videas prædicare. MANSI, t. IV, col. 1034. Cf. *Cœlestini epist. ad Cyrillum*, col. 1022.

(1) On peut dire, à la décharge de saint Cyrille, que le Pape parlait aussi vertement que lui. La période des admonitions en style académique était passée.

(2) MANSI, t. IV, col. 1111 sq.

(3) MANUEL GÉDÉON, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I. Constantinople, 1888, p. 89-92 ; t. II, 1889, p. 406-409.

(4) TH. LIVADA, Ἀλεξάνδρου Μαυροκορδάτου Ἐπιστολαὶ Ρ'. Trieste, 1879, p. 112-115.

UNE INNOVATION LITURGIQUE A ALEXANDRIE EN 1702

M. Manuel Gédéon a inséré dans son recueil d'actes patriarcaux deux textes différents d'une lettre adressée, en 1702, par le patriarche grec de Constantinople à son collègue d'Alexandrie, Gérasime II Palladas (3).

Le savant chartophylax du Phanar s'était d'abord contenté de reproduire le texte qui avait été déjà édité en 1804, dans l'*Epistolarion* de l'imprimerie patriarcale, et, en 1879, parmi les *Lettres d'Alexandre Mavrocordatos* publiées à Trieste (4). Il attribuait alors l'épître à Callinique II. Ce

prélat, qui avait déjà occupé le trône patriarcal en 1688, puis de 1689 à 1693, l'occupa une troisième fois de juillet 1694 au 8 août 1702, date de sa mort (1).

Mais le codex n° 11 de la bibliothèque du Syllogue littéraire grec, à Constantinople, contient un autre texte de cette même lettre. Elle y est attribuée au patriarche Gabriel III, qui gouverna la « Grande Eglise » du 30 septembre 1702 jusqu'en novembre 1707 où il mourut (2). La date de 1702 se lit au bas du document.

La fin de l'année 1702 ayant vu s'achever le patriarcat de Callinique II et s'ouvrir celui de Gabriel III, il se pourrait que la lettre eût été préparée par le premier et rédigée dans sa forme définitive par le second. Au reste, toute la différence consiste uniquement en des variantes littéraires : le texte du manuscrit du Syllogue emploie certaines formes de la langue parlée, tandis que celui de l'*Epistolarion* et des *Lettres de Mavrocordalos* s'en tient uniformément aux expressions de ce qu'on est convenu d'appeler la langue relevée. Ce dernier, de plus, commence très brusquement et aborde sans préambule le sujet qui avait donné occasion à la lettre. Celle-ci, dans le manuscrit du Syllogue, débute par un prologue général qui est beaucoup plus conforme au style ordinaire de ces sortes de pièces.

Quoi qu'il en soit de ces deux textes et des différences qu'ils présentent, voici quel est l'objet de la lettre.

Le patriarche du Phanar blâme son collègue alexandrin d'avoir introduit, au sein de son Eglise, une innovation grave dans la célébration de la messe, au moment le plus solennel du sacrifice, c'est-à-dire à la Consécration. Gérasime et ses prêtres ne prononcent plus à haute voix les paroles de l'institution eucharistique : « Prenez et mangez, ceci est mon corps..... Prenez et buvez, ceci est le calice de mon sang..... »; et il a, au contraire, introduit la pratique de dire à haute voix l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit qui suit le récit de la Cène (1).

Le patriarche d'Alexandrie avait été amené à cette double mesure, en opposition avec les usages traditionnels, par son désir de protester et de prémunir les fidèles, disait-il, contre la croyance des Latins attribuant l'efficacité consécratoire aux paroles de Jésus-Christ et non point à l'épiclèse (2).

Cette nouvelle, apportée d'Alexandrie à Constantinople, y avait produit, dans les milieux ecclésiastiques, une vive émotion. Le métropolite de Libye, se trouvant de passage dans la capitale, fut interrogé à ce sujet et confirma le fait (3). C'est alors que le patriarche œcuménique adressa à Gérasime II de sévères remontrances.

Une telle innovation dans le rite eucharistique, déclare-t-il, est tout à fait déplacée. Il faut la faire cesser désormais et ordonner à tous les prêtres, vos subordonnés, de célébrer selon l'ordre antique et traditionnel de l'Eglise, en prononçant à voix basse l'épiclèse du Saint-Esprit et à haute voix les paroles du Christ (4).

Cela n'empêche pas de croire à la vertu consécratoire de l'épiclèse, ajoute en substance Gabriel III; mais il faut garder un respect sacré à la pratique traditionnelle, qui remonte d'ailleurs aux apôtres et au Sauveur lui-même. Jésus aurait d'abord consacré par une bénédiction silencieuse et n'aurait prononcé qu'ensuite les paroles rapportées par les évangélistes. C'est sur cette argumentation que le patriarche du Phanar base l'usage traditionnel de réciter à haute voix les paroles de l'institution et à voix basse l'épiclèse (5).

Ce n'est point ici le lieu de faire la critique d'une pareille opinion. L'objet de cette note est simplement de résumer le

(1) Voir M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες Constantinople, p. 607-614; et S. Vailhé, art. *Constantinople* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 1312 et 1432.

(2) Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, p. 614-617; S. Vailhé, *op. et loc. cit.*

(1) Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, p. 90; t. II, p. 426.

(2) *Ibid.*, p. 91, 407.

(3) *Ibid.*, p. 89, 407.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 407-408. Cf. t. I, p. 91.

(5) *Ibid.*, t. II, p. 408-409. Cf. t. I, p. 90.

document historique qui nous signale l'innovation alexandrine et l'accueil qu'elle reçut.

Conscient de posséder sur ses collègues une autorité réelle que ses successeurs ont bien perdue depuis, Gabriel III termine sa lettre sur un ton de sévérité et presque de menace.

Il faut que Votre Béatitude conserve inébranlable la tradition ancienne et fasse cesser l'innovation introduite. Si elle la laissait se maintenir, alors le siège œcuménique poursuivrait l'accomplissement de son devoir, lui qui a reçu, en plus des autres, le privilège de gouverner et de diriger toute la multitude chrétienne dans la droite voie des dogmes de l'Eglise, de ses ordonnances, des antiques traditions, et de surveiller sévèrement ceux qui s'en écartent (1).

Il serait intéressant de connaître la réponse du patriarche d'Alexandrie ainsi admonesté par Gabriel III. Peut-être les documents nous la livreront-ils un jour. En attendant, il nous a paru utile de signaler cette intervention du Phanar dans une affaire de l'Eglise d'Alexandrie, aux premières années du XVIIIe siècle.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

(1) GÉDÉON, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 409. Une telle déclaration d'un patriarche de Constantinople vaut d'être citée dans son texte original : Εἰ δὲ καὶ ἀφήσει (ἡ ὑμετέρα μακαριότης) τὴν καινοτομηθεῖσαν παρ' αὐτῆς παραλλαγὴν νὰ ἐνεργῆται αὐτόθι, τότε θέλει ἀκολουθήσει πάλιν παρὰ τοῦ οἰκουμενικοῦ τούτου θρόνου τὸ ποιητέον, ὅστις πρὸς τοῖς ἄλλοις προνόμιον κέκτηται διευθετεῖν καὶ ρυθμίζειν τὸ ἀπανταχοῦ χριστιανικὸν πλήρωμα εἰς τὰ ὀρθὰ τῆς Ἐκκλησίας δόγματά τε καὶ διατάγματα καὶ τὰς ἐξ ἀρχῆς παραδόσεις, καὶ ἐπιβλέπειν δριμύτερον ἐπὶ τοὺς παρεκτρεπομένους τῶν ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων τε καὶ παραδόσεων. Cf. t. I, p. 90, 92, où la même idée se trouve, mais exprimée en termes moins énergiques.

UNE INSCRIPTION LATINE A GALATA DE 1418 (1)

On se rappelle les protestations nourries de tous les amis de l'ancienne Byzance, à l'annonce du projet de démolition des vieux murs de Stamboul. Depuis, il a été dit que ces vénérables remparts, témoins de tant de faits glorieux, seraient conservés à la postérité. Et le silence s'est fait autour d'eux. Pourtant, une démolition partielle a commencé et continue, tout tranquillement, pour ainsi dire en cachette, par petits tronçons, sans que personne s'en aperçoive, — témoin la carrière ouverte depuis quelque temps dans le mur devant le Tekfour-Séraï, pour l'extraction de pierres destinées au pavage des rues de Balata. Mais passons.....

Personne n'ignore que l'ancienne Galata, la célèbre colonie gênoise que gouvernaient autrefois, en presque complète indépendance des empereurs de Byzance, les « podestà » envoyés par la Sérénissime république de Gênes, était également entourée de murs, flanqués de tours et protégés par un fossé. Ici la destruction, inaugurée en 1864 par la municipalité nouvellement fondée alors, a presque entièrement accompli son œuvre ; quelques pans de muraille seulement près de Saint-Pierre, à Azap-Capou et à Kurdji-Capou, ont échappé à la pioche des démolisseurs. Tout dernièrement encore, on a rasé, sans que cela fût motivé par des nécessités de circulation, une grande tour carrée qui se dressait à l'angle de Bit-Bazar. La disparition du « mur murant » Galata a laissé à la voie publique un espace libre de plus de 9 000 mètres, soit à peu près la quarantième partie de la cité gênoise.

Jusqu'à cette époque, les « inscriptions

(1) Notre ami et collaborateur, M. Gottwald, veut bien nous autoriser à reproduire l'étude ci-dessus qui a paru dans le journal français de Constantinople, *le Stamboul*, du 9 décembre 1910; nous lui en offrons, ainsi qu'à la direction du journal, nos plus vifs remerciements.

latines » que les chefs de l'ancienne ville avaient fait placer sur les murailles à l'occasion de leur construction progressive ou de leurs réparations, et qui commémoraient les noms des podestà, ceux des doges de Gênes, avec leurs armoiries, ainsi que les dates, se trouvaient à leur emplacement primitif. Ces pierres furent enlevées lors du démantèlement des murs. Grâce aux démarches de quelques personnes influentes, elles furent placées tout d'abord dans l'enclos d'un cimetière turc, aux Petits-Champs, puis dans la partie inférieure de la tour de Galata et finalement au musée de Stamboul, où elles se trouvent encore, dans l'entresol, presque oubliées. La dernière inscription murale que nous avons encore vue à sa place se trouvait sur la grande tour carrée, démolie il y a une quinzaine d'années, qui se dressait à l'entrée supérieure de la rue Yuksek-Caldirim..... Une belle plaque commémorative existe encore au-dessus de la porte Yanek-Capou (la dernière porte gênoise encore debout), dans les parages du Vieux-Pont, aux armes de Gênes et des familles De Merude et Doria, mais sans aucune inscription.

Il était donc du plus haut intérêt de découvrir à Galata une inscription murale *in situ*, fort probablement la toute dernière.

A la suite de la démolition de quelques vieilles maisons dans la ruelle qui, derrière la mosquée de Karakeuy, mène directement à la porte d'un han nouvellement construit, une partie de l'ancien rempart gênois, contre lequel est adossée toute la rangée gauche des maisons de cette rue, tandis que de l'autre côté s'y appuie le Haviar han, a revu le jour il y a quelques mois. Je profitai de cette circonstance pour relever la direction du mur de Galata à cet endroit; mon attention fut éveillée par une pierre rectangulaire encastrée dans ce mur, sur laquelle apparaissaient des traces d'ornementation. Après avoir fait enlever l'épaisse couche de crépi qui la recouvrait, je pus constater qu'il s'agissait d'une « inscription latine » du Galata gênois, que je crois inédite, puisqu'elle ne figure pas parmi celles publiées par M. Delaunay dans l'*Univers*, revue orientale (cahiers de novembre 1874 à mars 1875), ni parmi celles reproduites par Belgrano, dans les *Documenti*.

Le marbre a une longueur de $1^{m},50$ sur une largeur de $0^{m},55$ et forme l'architrave d'une porte murée. Sur la bordure inférieure apparaît en une seule ligne l'inscription, en caractères gothiques assez beaux, hauts de $0^{m},05$, précédés et terminés par une croix. En voici le texte simple et laconique :

✝ HIC. MURUS. CONSTRUCT. FUIT. MCCCCXVIII. TEMPOR. POTESTACIE. IIIIIIIIIII MI (?) DNI. TH (?) A (?) DISII. D.AURIA ✝

(*Hic murus constructus fuit 1418 tempore potestacie... Domini Thadisii* (?) *D'Auria.*)

Ce mur fut construit en 1418, du temps de la magistrature du... seigneur Thadisius (?) *Doria.*

L'inscription ne présente que peu de difficultés. Outre les abréviations dans les *constructus, tempore, Domini*, indiquées par des entrelacements dans les dernières et avant-dernières lettres, il y aurait à relever l'expression *potestacie* dérivée de « podestà » (*potestas* = pouvoir). Ce terme est employé ici à caractériser d'une manière précise la magistrature particulière du « podestà », qui, par ce mot, aura voulu faire ressortir sa complète indépendance envers ses suzerains de l'autre rive, les empereurs de Byzance.

Ce n'est pas sous le règne de ces derniers, mais sous la magistrature, sous le gouvernement — on dirait en turc sous le podestalik — de Doria que ce mur a été construit. Le mot suivant a complètement disparu sous une brisure de la pierre, mais la lacune est facile à combler par un des qualificatifs *egregii, spectabilis, illustrissimi ou nobilissimi*, qui se rencontrent sur les autres inscriptions de Galata.

Le prénom « Thedisii » ou « Thadisii » paraît étrange. Par contre, le nom de famille d' « Auria », qui s'écrit ordinairement Doria, est un des plus illustres de

la république gênoise et appartient à la noble famille ghibelline des Doria, qui a joué un rôle important dans l'histoire de Gênes. Déjà en 1387 on rencontre le nom d'un Rafael d'Auria (Doria), podestà de Galata, sur une pierre commémorative qui se trouvait sur la première tour après celle du Christ, dans la rue Hendek. Malheureusement, l'histoire ne nous dit rien au sujet de ces Doria, « podestas » de Galata.

Trois écussons, séparés par des ornementations en feuillage assez bien exécutées, surmontent l'inscription. Celui du milieu, à la place d'honneur, est l'écusson de Gênes, une simple croix. Nous ne pouvons blasonner d'une manière plus précise l'écusson de dextre, les émaux n'étant pas indiqués sur les pierres de Galata. Comme nous voyons figurer à cette place sur les autres inscriptions les armoiries des doges de Gênes, nous devons attribuer ce blason à Campofregoso, alors doge dans la métropole ligurienne. Celui de senestre appartient aux Doria, qui portaient « coupé d'or sur argent, à l'aigle de sable couronnée du même, becquée, membrée et languée de gueule brochant sur le tout ».

Nous espérons que cette belle pierre trouvera bientôt ou a déjà trouvé sa place au musée impérial, pour y compléter la série si intéressante des inscriptions gênoises de Galata, derniers vestiges d'une grandeur à tout jamais disparue.

J. GOTTWALD.

Mersine.

LE PROPRE GREC DE JÉRUSALEM

Nos lecteurs ont eu cette année-ci, avec quelques notes utiles, la traduction de la brochure contenant l'office du lavement des pieds en usage dans l'Eglise grecque de Jérusalem (1). Je voudrais leur faire connaître aujourd'hui trois autres brochures, qui compléteront ce que nous appellerions le *propre* de cette Eglise (2). Plus d'un sera peut-être étonné de l'existence de ces recueils; il y a beaucoup à découvrir encore chez les Grecs actuels, presque autant que chez ceux du moyen âge.

*
* *

Voici d'abord une plaquette de quinze petites pages, avec un titre assez obscur au premier aspect : Ὕμνοι ψαλλόμενοι κατὰ τὰς λιτανείας καὶ τὰς προϋπαντήσεις τῶν παρρησιῶν ἐν τῷ πανιέρῳ ναῷ τῆς Ἀναστάσεως. Jérusalem, imprimerie de la communauté du Saint-Sépulcre, 1901 (1). Expliquons ce titre.

Les hymnes dont il s'agit ici n'ont rien de commun, bien entendu, avec les hymnes de la liturgie romaine; rien de commun non plus avec les poèmes du genre de ceux de saint Romain; le mot désigne vaguement des chants religieux, tropaires isolés ou réunis en groupe de la manière que nous verrons.

Ces chants sont exécutés dans l'église de la Résurrection aux processions et à la réception solennelle du patriarche.

Le premier dimanche du grand Carême, fête de l'Orthodoxie, c'est-à-dire du rétablissement du culte des saintes images

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. XIV (1911), p. 89-99.
(2) En y ajoutant le texte de la messe de saint Jacques, célébré une fois par an, le jour de la fête de l'apôtre.

(1) Il existe une édition parue en 1910 sous ce titre : Ὕμνοι λιτανειῶν καὶ ὁ ἐπιτάφιος θρῆνος; je dois cette indication, comme plusieurs autres utilisées au cours de cet article, au P. Anthime Chappet, à qui j'offre mes remerciements.

en 843; le troisième dimanche du même Carême, fête de l'adoration de la croix, et le 14 septembre, fête de son exaltation; le dimanche des Rameaux, le dimanche après Pâques, où l'Eglise grecque commémore l'apparition de Notre-Seigneur à l'apôtre saint Thomas; le dimanche de la Pentecôte, le jour de l'Epiphanie, le jour de saint Nicolas (1) et celui de saint Damien (2) ont lieu deux cérémonies particulières.

La veille au soir avant les vêpres, le patriarche fait son entrée dans la basilique, accompagné des membres du saint synode et des hégoumènes de la Ville Sainte. Arrivé à la *pierre de l'onction*, au lieu que les Grecs appellent ἀποκαθήλωσις, il trouve les deux chœurs des chantres qui chantent une, deux ou trois fois l'*apolytikion* (3) de la fête. Par exception, le dimanche de l'Orthodoxie, ils chantent les quatre tropaires à la Sainte Trinité, qui font partie du nocturne dominical ordinaire (4).

Or, ce sont ces entrées du patriarche qu'on appelle παρρησίαι (5), et ces venues des chantres à sa rencontre qu'on nomme προϋπαντήσεις. Notre brochure contient, p. 12-15, les tropaires chantés dans ces occasions, qu'on trouverait aussi bien, d'ailleurs, dans les livres liturgiques.

Quant aux λιτανεῖαι de notre titre, aux processions, elles ont lieu ainsi. Le jour même des neuf fêtes énumérées ci-dessus, après la messe, le patriarche, accompagné de tout le clergé encore revêtu des ornements sacrés, se dirige vers l'édicule du Saint-Sépulcre, le κουβούκλιον, comme disent les Grecs; le cortège en fait trois fois le tour, puis se dirige successivement vers le lieu de la Descente de la croix, vers les chapelles de la Couronne d'épines, de l'Invention de la croix, de la Division des vêtements, de Saint-Longin, vers le lieu du *Noli me tangere*, et on rentre dans le *catholicon*, que nous appelons le chœur des Grecs.

Autour du Saint-Sépulcre, les chœurs chantent un très curieux poème de vingt-quatre tropaires avec acrostiche alphabétique. Ce poème est dialogué, c'est-à-dire que chaque tropaire est mis dans la bouche d'un ou plusieurs des personnages évangéliques : Marie, mère de Jésus, Marie, mère de Cléophas, Marie-Madeleine, Salomé, saint Jean, Joseph, Nicodème; le dernier est une prière des assistants. A la suite du poème, trois autres tropaires.

A la Descente de la croix, on chante trois tropaires; devant chacune des quatre chapelles, un tropaire. Au *Noli me tangere*, le 8e ἐξαποστειλάριον de l'empereur Constantin Porphyrogénète (1); à la rentrée dans le *catholicon*, un fragment du psaume LXXVI (LXXVII), versets 14-15 (2).

Tous les textes dont il vient d'être question sont contenus dans la brochure, p. 3-11; il aurait été, semble-t-il, plus logique de les placer après les chants fixés pour la réception du patriarche.

Notons que chaque dimanche matin un évêque, quelquefois même le patriarche, fait avec quelques hégoumènes ou archimandrites une entrée plus ou moins solennelle. Mais il n'y a pas de chants exécutés, pas plus qu'à la fin de la messe pour sa sortie.

*
* *

Le second recueil dont nous avons à parler a été, m'a-t-on dit, composé vers le milieu du siècle dernier, par les professeurs de l'Ecole théologique de Sainte-Croix; il est en usage pour la réception

(1) L'édition de 1901 ne parle pas de cette fête, qui a sans doute été ajoutée récemment à la liste traditionnelle, on devine pour quelle raison.

(2) Patron du patriarche actuel; le jour changera, bien entendu, avec son successeur.

(3) Un des principaux tropaires de l'office; voir S. Pétridès, *Apolytikion*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de Dom Cabrol, t. Ier, col. 2602.

(4) Par exception encore, aux fêtes de saint Nicolas et de saint Damien, le patriarche entre dans l'édicule du Saint-Sépulcre, et les chantres exécutent leurs tropaires devant le monument.

(5) Je ne connais pas d'autre exemple de ce mot pris avec cette signification.

(1) Cet empereur est l'auteur de onze tropaires portant ce nom et chantés à tour de rôle chaque dimanche vers la fin de l'office de l'aurore.

(2) Ces versets constituent le μέγα προκείμενον chanté aux secondes Vêpres des fêtes de Notre-Seigneur.

officielle au Saint-Sépulcre des groupes de pèlerins un peu importants, d'une vingtaine de personnes au moins.

Son titre est : Σιωνίτης ὑμνῳδός· ἢ μελῳδικοὶ καὶ θεῖοι ὕμνοι, οὓς ψάλλομεν περιερχόμενοι καὶ λιτανεύοντες εἰς τὰ ἐντὸς τοῦ πανιέρου ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως πανσέβαστα προσκυνήματα καὶ θεῖα παρεκκλήσια. Imprimé à Jérusalem en 1893, par ordre du patriarche Gérasime Ier, il compte 120 pages in-8°; il est orné de 36 naïves gravures. C'est la cinquième édition de l'ouvrage que j'ai sous les yeux (1).

Les pèlerins baisent le Saint-Sépulcre; un sacristain distribue des cierges à chacun; les chœurs, rangés devant l'édicule, chantent quatorze tropaires et le prêtre qui préside la cérémonie, assisté d'un diacre, lit une explication appropriée en grec moderne. De là, on se rend, le prêtre et le diacre en tête, au lieu du *Noli me tangere*, au chant d'un tropaire appartenant à la catégorie des *megalynaria*, et du huitième ἐξαποστειλάριον; nouvelle lecture par le prêtre.

La procession visite ensuite les chapelles de la Flagellation, de la Prison (2), de Saint-Longin, de la Division des vêtements, des Saints-Constantin et Hélène (avec la grotte de l'Invention de la croix) et du Couronnement d'épines. Durant le trajet d'une station à l'autre, on chante quatre tropaires : les vingt-quatre tropaires réunis forment un poème à acrostiche alphabétique. Au lieu même de la station, le prêtre encense; le diacre dit une collecte (3) où sont commémorés les pèlerins; le prêtre, une oraison sur les assistants, qui inclinent la tête, puis une lecture explicative. A la chapelle du Couronnement d'épines, avant la collecte, le diacre lit un évangile, *Matth.* XXVII, 27-32.

De cette chapelle, la procession monte au Calvaire au chant d'un autre poème à acrostiche alphabétique, plus un tropaire final de même rythme. Encensement par le prêtre. Le diacre lit un évangile, *Matth.* XXVII, 33-54, et la collecte; le prêtre dit une oraison et fait une lecture, et les pèlerins vénèrent le lieu de la Crucifixion au chant de trois tropaires exécutés « lentement et avec mélodie ».

On redescend en chantant le poème dialogué à acrostiche alphabétique que j'ai signalé déjà dans la brochure précédente. Au lieu de la Descente de croix, le diacre lit un évangile, *Joan.* XIX, 38-42, et la collecte. Le prêtre récite une oraison et lit une explication, suivie, sans autres chants, de trois autres se rapportant au lieu du Crâne, au lieu des Myrophores ou saintes femmes, aux tombeaux de Joseph et Nicodème.

Le cortège revient au Saint-Sépulcre et fait trois fois le tour de l'édicule, tandis que les chœurs chantent un autre poème à acrostiche alphabétique. Le prêtre, non plus le diacre, lit un évangile, *Matth.* XXVII, 62-66; XXVIII, 1-20. Collecte par le diacre et oraison par le prêtre.

Enfin on rentre dans le *catholicon* au chant de deux tropaires tirés de l'office de la consécration des églises et la cérémonie se termine par une formule spéciale d'*apolysis*, ou renvoi des fidèles.

La brochure contient encore, p. 63-120, comme une espèce de supplément :

1° Un *hymne* sur le Saint-Sépulcre, avec un κοντάκιον ou prélude, et vingt-quatre οἶκοι ou strophes à acrostiche alphabétique, sur le rythme de l'*hymne acathiste*.

2° Une παράκλησις au Saint-Sépulcre, dont la pièce principale est, comme d'ordinaire, un *canon* du deuxième ton plagal (1).

3° Une prière au Saint-Sépulcre.

*
* *

La troisième brochure qui nous reste à examiner est intitulée : Ἀκολουθία ἱερὰ

(1) Il existe une édition plus récente, de 1895.

(2) En grec, τῶν κλαπῶν καὶ τῆς θεοτόκου.

(3) J'appelle collecte ces invitations à prier à telle et telle intention que le diacre adresse si fréquemment au peuple et auxquelles on répond : *Kyrie eleison.*

(1) Une des dévotions les plus répandues chez les Grecs est de faire célébrer par un prêtre, moyennant honoraires, un office appelé παράκλησις, d'ordinaire en l'honneur de la Sainte Vierge ou de quelque saint.

εἰς τὴν μετάστασιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Elle a été imprimée par ordre du patriarche Nicodème Ier, en 1885, à Jérusalem, à l'imprimerie patriarcale du Saint-Sépulcre, et compte 6 + 3 + 41 pages in-8°.

Les six premières pages, non chiffrées, comprennent, outre le titre, une courte préface. On y signale une deuxième édition, parue sous le patriarche Cyrille II, et une première, imprimée à Venise chez François Andreola en 1836, 44 pages in-8° (1). On nous donne, en outre, les renseignements suivants.

D'après une ancienne coutume (2), la veille de la Dormition de la Mère de Dieu, a lieu à Jérusalem une cérémonie particulière: le clergé entourant le tombeau de la Vierge, on chante des ἐγκώμια ou louanges à l'Assomption, comme la nuit du Samedi-Saint au tombeau du Sauveur. Divers chants ont été composés sur ce sujet par plusieurs savants; le plus célèbre était dû au Grand Rhéteur Manuel; pendant longtemps c'est lui qui était exécuté dans l'église de la Dormition à Gethsémani (3). En 1783, le patriarche Abramios confia le soin de retoucher l'œuvre de Manuel au *hiérodidascale* Procope, originaire du Péloponèse, professeur à l'école patriarcale, qui crut préférable de fournir une œuvre nouvelle de son crû. C'est l'office actuel, resté assez longtemps manuscrit, puis imprimé, comme on l'a dit, à Venise en 1836, puis à Jérusalem sous Cyrille II, avec des corrections exécutées par un autre Péloponésien, Samuel, cathégoumène de Gethsémani, enfin, encore à Jérusalem en 1885, avec de nouvelles corrections.....

L'acolouthie à laquelle nous avons affaire n'est pas destinée à remplacer celle de la Dormition que nous trouvons dans es livres liturgiques de l'Eglise grecque; là l'origine, elle s'intercale seulement dans l'*office de l'aurore;* plus tard, celui-ci a été considérablement abrégé.

Si on consulte une édition du *Triódion* (1), on observe à l'office de l'aurore du Samedi-Saint l'addition de *stichères* (2) au « psautier » du jour. Ce jour-là, comme les autres samedis d'ailleurs, les trois divisions du psautier sont formées par les trois divisions de l'unique psaume CXVIII. Les *stichères* comprennent eux aussi trois divisions, marquées par la différence du rythme. Soit les manuscrits, soit les livres imprimés leur donnent le nom d'ἐπιτάφιος θρῆνος, lamentation funèbre, ou d'ἐγκώμια, éloges (3).

C'est cette particularité de l'office du Samedi-Saint qui a été imitée à Jérusalem pour la Dormition. On n'a pas songé que le psaume CXVIII est réservé au samedi, ou encore on n'a plus songé qu'à ceci, qu'il est partie intégrante de l'office des funérailles, et on lui a composé des *stichères* sur le rythme de ceux du Samedi-Saint, *stichères* auxquels le sous-titre de la première édition garde le nom d'ἐγκώμια.

En outre, l'office de l'aurore comporte le samedi une série de tropaires consacrés au souvenir des défunts, le dimanche une

(1) Notre bibliothèque possède un exemplaire de cette première édition, avec le timbre armorié du métropolite Chrysanthe de Corfou, qui avait souscrit pour le chiffre considérable de 50 exemplaires, comme en témoigne la liste des souscripteurs insérée à la fin du volume.

(2) De l'aveu même de l'auteur, elle remonterait au plus au XVIe siècle. Notons ici que la pratique de Jérusalem a failli s'étendre dans le patriarcat de Constantinople, mais qu'elle a été rejetée officiellement comme une nouveauté.

(3) Il s'agit de huit *canons* à la Sainte Vierge par Manuel, sur lesquels on peut voir A. P. Kerameus, dans Παρνασσός. Ἐπετηρίς, t. VI. Athènes, 1902, p. 87, ou peut-être de ses *Megalynaria* sur l'Assomption, imprimés à Venise en 1626. Voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique*, XVIIe *siècle*, t. Ier, p. 202.

(1) Livre contenant le propre du temps préparatoire à la fête de Pâques, depuis le dimanche du Publicain et du Pharisien (dimanche avant notre Septuagésime) jusqu'au Samedi-Saint inclusivement.

(2) On nomme *stichères* les tropaires qui sont intercalés par les chantres entre les versets scripturaires.

(3) Les plus anciens manuscrits du *Triódion* que j'ai pu consulter ne renferment pas ces stichères; j'ignore à quelle époque ils remontent et quel en est l'auteur. A ce propos, je signale aux chercheurs l'œuvre de Michel Philès dans le cod. græc. 7 de la Bibliothèque angélique, à Rome, fol. 3 v° et 251 v°, dont le texte est malheureusement en mauvais état.

autre série consacrée à la résurrection; ce sont les εὐλογητάρια νεκρώσιμα et les εὐλογητάρια ἀναστάσιμα. Par une exception unique, le Samedi-Saint, ces tropaires résurrectionnels remplacent les tropaires des morts. A Jérusalem aussi on a voulu avoir quelque chose de pareil, et l'on a fabriqué des εὐλογητάρια à la louange de la Théotocos.

Le Samedi-Saint, à la fin de l'office de l'aurore, a lieu une procession très solennelle où l'on porte l'ἐπιτάφιος, linge richement brodé représentant l'ensevelissement du Christ. Ce rite encore a été introduit à Jérusalem.....

Notre brochure, à la suite de la préface, en trois pages chiffrées α'-γ' donne de la cérémonie cette description, que je traduis à peu près mot à mot.

La veille de la Dormition, le 14 août (1), Sa Béatitude le patriarche, avec les autres évêques et tout le clergé, descend dès le matin à Gethsémani (2), et y reste sous des tentes dressées à cet effet (3). Lorsque tout est prêt, le cathégoumène de Gethsémani avertit le patriarche, ou en son absence ses épitropes et les autres, et le cortège se dirige vers l'église. Au sommet des degrés de l'escalier se tiennent les prêtres en ornements sacrés, portant l'évangéliaire et l'image de la Dormition, les diacres avec les encensoirs, et l'hégoumène avec l'encens et l'eau de rose. Celui-ci avance à la rencontre du patriarche qui, ayant revêtu le mandyas (4) et pris la crosse, vénère et baise l'évangéliaire et l'image, puis, la croix à la main, descend l'escalier en bénissant le peuple. Les diacres l'encensent, il est précédé par les prêtres et les psaltes qui chantent l'*apolytikion* de la fête, et suivi des évêques et du clergé. Arrivé au milieu de l'église, il bénit comme d'habitude, et les psaltes chantent : εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα (= *Ad multos annos, domine*); puis il monte au trône, l'hégoumène lui baise la main, et les psaltes chantent son *polychronismos* (1). Les prêtres revêtent alors leurs ornements, et les évêques prennent l'étole et l'*omophorion* (2); le patriarche, au chant du tropaire : ἄνωθεν οἱ προφῆται, entre dans le *catholicon*, revêt tous ses ornements pontificaux et encense, en en faisant le tour, le *lit* funèbre de la Mère de Dieu, placé au milieu. Puis il dit l'εὐλογητός, et, tandis que les psaltes continuent le *trisagion* et les autres formules initiales de tout office, les prêtres soulèvent le *lit* et le transportent sous le lustre au milieu de l'église, en face du *koubouklion* (3). Le clergé se range tout autour. Le patriarche entre dans le tombeau de la Mère de Dieu, encense et commence la première division des *encomia;* puis il sort, encense le *lit* en forme de croix, le clergé et le peuple; à la fin de la première division, petite collecte. Au début des deux autres divisions, c'est un évêque qui fait les encensements; petite collecte à la fin de chacune. Après les *encomia*, on chante les εὐλογητάρια, l'ἐξαποστειλάριον, les laudes et la grande doxologie, pendant laquelle le clergé baise l'image de la Vierge placée sur le *lit*. Lorsque commence le *trisagion*, les prêtres prennent de nouveau le *lit* et on monte jusqu'au sommet de l'escalier où a lieu une collecte avec mémoire des Pères et de tous les pèlerins. Le patriarche bénit le peuple au chant de: εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα. On redescend au chant de trois tropaires indiqués dans la brochure. Le *lit* est replacé dans le *catholicon;* le patriarche dit l'*apolysis*, et le clergé retourne sous les tentes pour s'y reposer. Le *lit* de la Mère de Dieu reste au même endroit jusqu'au dernier jour de la fête, c'est-à-dire jusqu'au 24 août. Tous les jours, les fidèles viennent le baiser

(1) La première édition dit le 15 ou le 24 août; ce dernier jour est celui où se termine la fête.

(2) C'est-à-dire à l'église du Tombeau de la Sainte-Vierge, dont il ne reste que la crypte où l'on descend par un escalier de quarante-huit marches.

(3) Une foule de pèlerins viennent aussi camper là en plein air, sous la tente ou sous des abris de feuillage. Outre les *orthodoxes* arabes, grecs, russes il y a un grand nombre d'Arméniens et d'Arabes musulmans. Le coup d'œil est très pittoresque, mais il y a des scènes fort peu édifiantes.

(4) Grand manteau que les évêques grecs revêtent pour une cérémonie à laquelle ils doivent être plutôt assistants qu'officiants.

(1) Formule liturgique de souhaits de longue vie.

(2) Ornement analogue au *pallium* romain, mais porté par tous les évêques grecs.

(3) On appelle *koubouklion* l'édicule du Saint-Sépulcre et par extension un monument dressé dans les églises le Samedi-Saint pour représenter le tombeau divin. Ici le mot s'applique au tombeau de la Sainte Vierge.

et passent au-dessous par dévotion (1); la brochure contient deux tropaires chantés à la fin de la messe pendant cette opération. Le 24 août, à la fin de la messe, l'image de la Sainte Vierge, accompagnée de cierges et d'encensoirs, est transportée solennellement au *metochion* (2) de Gethsémani, qui est situé en face du Saint-Sépulcre.

Ceux de nos lecteurs qui sont familiarisés avec la structure de l'*office de l'aurore* au rite byzantin, l'auront reconnu dans la description précédente, avec les additions imitées, comme nous l'avons dit, de l'office du Samedi-Saint, et la suppression de tout le début ordinaire de l'office du matin. Cette suppression, due à un désir d'abréger des cérémonies bien longues, est d'ailleurs récente, puisqu'elle n'est pas indiquée dans l'édition de 1836.

† Sophrone Pétridès.

Constantinople.

LES PHILOPONES D'OXYRHYNQUE AU IVe SIÈCLE

On se rappelle sans doute les deux articles consacrés ici même par notre regretté confrère, le P. Pétridès, aux *spoudæi* et aux philopones (3). Dès le début de sa seconde étude, il résumait ainsi les résultats auxquels de nombreux documents lui avaient permis d'aboutir.

Dans un précédent article, j'ai démontré l'existence à Constantinople et à Jérusalem d'une sorte de confrérie composée de chrétiens plus zélés, vivant au milieu du monde, mais y pratiquant une vertu plus austère que le commun des fidèles. De nouvelles recherches me permettent aujourd'hui de confirmer sur les points essentiels les résultats acquis, de préciser certains détails, et de dire que les associations de *spoudæi*, ailleurs appelés *philopones*, *compagnons*, d'autres noms peut-être, ont couvert l'Orient grec du IVe au VIIe siècle. C'est, je crois, la première fois qu'on met en évidence ce fait, qui ne manque pas d'un certain intérêt pour l'histoire de l'Eglise (4).

Ces confréries religieuses de pieux laïques, le P. Pétridès les retrouvait à Constantinople, dans l'île de Chypre, à Jérusalem, à Beyrouth, à Antioche, sur divers points de l'Egypte, et cela depuis la fin du IVe siècle jusque vers le milieu du VIIe. Le plus ancien témoignage cité par lui paraît être la « lettre de l'évêque Ammon sur la vie de saint Pachôme et de saint Théodore, écrite vers 400 », mais parlant, à propos de l'exil de saint Athanase sous Constance, en 340 ou 356, des souffrances endurées par les moines, les vierges et les laïques spoudæi (1).

Le hasard d'une lecture m'a fait découvrir un document, édité du reste, bien plus ancien que tous ceux qui étaient cités jusqu'ici et qui atteste l'existence d'une confrérie de ce genre à l'aurore même du IVe siècle. Il s'agit d'une lettre de Pierre le Martyr, patriarche d'Alexandrie, que son éditeur a datée de l'année 312 (2). Pierre y raconte la visite qu'il fit à la communauté chrétienne d'Oxyrhynque, aujourd'hui Behnésé, alors métropole de la province de l'Heptanomos en Egypte, et l'accueil cordial qu'il y reçut.

Vous savez que, en fuyant pendant de longs jours d'un lieu dans un autre *par*

(1) Cette coutume populaire est observée aussi pour le *koubouklion* du Samedi-Saint.

(2) Le *metochion* est une espèce de procure que les monastères possèdent en ville.

(3) *Le monastère des Spoudæi à Jérusalem et les Spoudæi à Constantinople*, dans *Echos d'Orient* (1901), t. IV, p. 225-231, et *Spoudæi et Philopones*, *op. cit.* (1904), t. VII, p. 341-348.

(4) *Echos d'Orient*, t. VII, p. 341.

(1) *Echos d'Orient*, t. VII, p. 343.

(2) Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Maertyrbischofs Petrus von Alexandrien* dans les *Texte und Untersuchungen* de Harnack, N. F. t. V, fasc. IV (Leipzig, 1901).

crainte de Dioclétien et de sa persécution qui est encore dirigée contre nous, j'allai dans le sud de l'Egypte jusqu'à ce que j'arrivasse à Oxyrhynque. Là, je fus reçu avec joie et avec une grande jubilation par les clercs, par les *philopones* et par le peuple croyant (1).

L'énumération est claire, les philopones occupent une place intermédiaire entre le clergé d'une part, et les simples chrétiens d'autre part. Ce ne sont pas des moines, comme le laisse entendre l'éditeur de notre document (2); le P. Pétridès a réuni trop de témoignages précisant la signification de ce mot, pour que nous hésitions encore. A Oxyrhynque comme ailleurs, nous sommes en présence d'une pieuse confrérie de laïques zélés pour la religion et en particulier pour l'exercice du culte. La lettre du patriarche Pierre atteste que l'institution est beaucoup plus ancienne qu'on ne pouvait se l'imaginer, puisqu'elle en constate l'état florissant dans une ville d'Egypte dès le début du IVe siècle, entre les années 303 et 305 selon toute vraisemblance. A quand remonte cette sorte de confrérie et qui l'a établie le premier, c'est ce que nous ignorons encore (1). SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

(1) La *Revue des Etudes grecques* (1906), t. XIX, p. 297, n° 217, a publié également l'épitaphe de Luc, Philopone d'Aphrodisias-Stauropolis, aujourd'hui Ghéré, ancienne métropole religieuse de la Carie; par malheur, elle n'est pas datée.

UN MANUSCRIT CHRÉTIEN EN DIALECTE TURC

LE « CODEX CUMANICUS »

La bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, possède un manuscrit connu sous le nom de *Codex Cumanicus*. Daté de l'an 1303, il est écrit dans le dialecte parlé alors par un peuple de race turque établi en Hongrie et en Russie méridionale, les Comans. On l'appelle aussi quelquefois *Codex de Pétrarque*, du nom du célèbre poète italien qui en fit l'acquisition peu d'années après sa rédaction. On sait que Pétrarque, né en 1304, est mort en 1374. Le *Codex Cumanicus* était compris dans la série d'ouvrages que l'illustre écrivain légua à la République de Venise (4). Avant de tomber entre les mains de Pétrarque, le manuscrit avait d'abord appartenu à un certain Antoine de Finale (5), qui, s'il ne l'avait pas apporté lui-même du pays des Comans, devait le tenir soit de missionnaires, soit de marchands vénitiens ou gênois.

C'est un in-4° de 164 pages. Il est divisé en deux parties : l'une a dû être écrite par des Italiens, à en juger par la transcription et le contenu; l'autre par des Allemands, toutes deux probablement par des missionnaires franciscains qui évangélisaient, au XIIIe et au XIVe siècles, les diverses tribus établies sur les bords de la mer Caspienne et de la mer Noire, ainsi que dans certains districts de Hongrie.

L'ouvrage débute par la date où il fut rédigé : *MCCCIII, die XI Julii;* puis par une invocation du Christ, de la Vierge et de tous les saints : *In nomine Domini Nostri Jesu Christi et Beatæ Virginis Mariæ Matris ejus et omnium sanctorum et sanctarum Dei. Amen.* Cette première formule

(1) SCHMIDT, *op. cit.*, p. 7 sq., col. 1.

(2) SCHMIDT, *op. cit.*, p. 35, n. 3.

(3) Je tiens à prévenir le lecteur que ces pages ne veulent être qu'une courte introduction à une monographie historique du peuple turc connu au moyen âge sous le nom de Comans.

(4) TOMASINI, *Petrarcha redivivus*. Padoue, 1650, p. 71-73.

(5) Cette indication est fournie à la page 156 du *Codex* · *Isté liber est di Ant. de Finale*.....

est suivie de cette autre : *Ad honorem Dei et beati Johannis Evangelistæ.*

La première partie est un vocabulaire latin-persan-coman. On y voit d'abord un lexique alphabétique, avec cette suscription : *In hoc libro continentur persicum et comanicum per alphabetum.* L'ordre alphabétique est celui des mots latins, dont l'équivalent persan et coman est donné sur deux colonnes parallèles. Chaque lettre est annoncée par la formule : *Hæc sunt verba de littera A, B,* etc. Mais l'ordre alphabétique est bien loin d'être rigoureux et complet. La lettre A commence par le verbe *audio,* conjugué aux divers modes, temps et personnes; vient ensuite le verbe *amo,* dont on nous donne seulement deux temps de l'indicatif et un de l'impératif; suivent les mots : *amicus, amor, accipio,* etc., sans que la succession des lettres de l'alphabet soit autrement respectée. Après ce dictionnaire alphabétique incomplet, le *Codex* fournit une liste d'adverbes, prépositions et conjonctions; puis des noms et pronoms, avec leurs déclinaisons; enfin, quarante listes de mots groupés par séries sous des titres généraux dont voici quelques exemples : *Nomina rerum quæ pertinent Deo et ad serviendum ei, ...Qualitates temporum, ...Qualitates rerum, ...Nomina herbarum, ...bestiarum,* etc.

On a cru longtemps que ces divers lexiques avaient pour auteurs des marchands italiens, qui les auraient compilés dans un but pratique et commercial. Un savant professeur de l'Université de Louvain, M. W. Bang, vient de s'inscrire en faux contre cette opinion. Pourquoi, dit-il en substance, Gênois ou Vénitiens auraient-ils pris la peine de recueillir dans une catégorie distincte les termes relatifs au culte divin, *nomina rerum quæ pertinent Deo et ad serviendum ei,* par exemple, des mots tels que *pœnitentia, confessio, sanctificatio,* ou encore des listes intitulées : *Complementa hominum, Defecta hominum,* et comportant des concepts purement abstraits, sans aucun rapport avec les opérations mercantiles? Rien ne dénote, d'ailleurs, dans le lexique, les spécialités de denrées commerciales propres aux pays des Comans, et que des marchands n'auraient certainement pas omises. C'est ainsi que, dans ces listes de mots, on ne rencontre pas de paragraphe spécial sur l'exportation de la soie ou des fourrures, sur le commerce des poissons secs, des esturgeons, du caviar et de la colle de poisson qui avait, paraît-il, une assez grande importance dans la Comanie méotique, c'est-à-dire sur les bords de la mer d'Azov, appelée autrefois Palus Méotis. La variété du contenu convient bien plutôt à un missionnaire qu'à un marchand. (1) Aussi bien, cette partie du *Codex* est-elle entreprise *ad honorem Dei et beati Johannis Evangelistæ;* ce qui suppose, semble-t-il, un Ordre ou une confrérie religieuse vénérant l'apôtre saint Jean comme un de ses patrons (2).

La seconde partie du manuscrit, à partir de la page 111, contient aussi des indications lexicales : locutions comanes avec traduction allemande, série de cinquante énigmes comanes, etc., mais surtout des textes religieux, dont quelques-uns assez étendus; des hymnes et des prières chrétiennes dont nous aurons à faire le détail un peu plus bas, des sermons ou fragments d'instructions sur certaines fêtes liturgiques et sur d'autres sujets.

Au total, on a calculé que le lexique du *Codex Cumanicus* comprenait 2 500 mots. Il n'est pas jusqu'aux formes latines qu'il présente qui ne puissent avoir leur intérêt pour la science philologique. C'était, dès 1828, l'avis d'un excellent orientaliste, Klaproth, qui fut, nous allons le voir, le premier éditeur du manuscrit vénitien, et qui écrivait :

Le latin même de cet ouvrage est curieux, et on y trouve plusieurs mots peu connus.

(1) W. Bang, *Beitraege zur Kritik des Codex Cumanicus* (Extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique,* classe des lettres, etc., janvier 1911), p. 34-35. Cependant un paragraphe spécial est réservé à la catégorie des noms désignant les épices et aux termes se rapportant au commerce en général : *Hæc continent de spetiario et spetiaria, ...Mercimonia quæ pertinent ad mercatorem.*

(2) *Ibid.*

qui pourraient former un petit supplément à Du Cange, et qu'on parvient à expliquer à l'aide du persan et du coman qui se trouvent à côté (1).

L'existence du précieux *Codex* de Venise n'a pas entièrement échappé aux savants du XVIIe et du XVIIIe siècle. Leibnitz (1646-1716) connaissait le catalogue des livres légués par Pétrarque à la bibliothèque de Saint-Marc, mais ses efforts pour découvrir le manuscrit coman qui y était signalé demeurèrent sans résultat :

Vidi catalogum librorum Petrarchæ, ubi inter alios libros conspiciebatur Dictionarium linguæ Cumanæ; sed in hoc indagando frustra laboravi (2).

Il faut croire que des raisons spéciales avaient amené ce grand esprit à rechercher les traces de la langue comane, car cette pensée le préoccupait, comme en témoigne encore cet autre passage de ses écrits :

Semper mihi suspicio fuit, posse in aliquibus Daciæ angulis aliquas superesse reliquias linguæ Cumanæ (3).

Après Leibnitz, le Hongrois Cornides rappela aussi aux savants l'existence du *Codex Cumanicus*. Plus heureux que le philosophe allemand, il put voir de ses yeux et feuilleter de ses mains le précieux manuscrit, en 1770. Il prit copie d'une partie du vocabulaire coman, ainsi que de quelques paradigmes des déclinaisons et des conjugaisons, et n'eut pas de peine à se rendre compte que la langue du *Codex* était un dialecte turc complètement différent du hongrois. Il faut regretter que la dissertation de cet érudit sur les Comans, *Commentatiuncula historico-critica de Cumanis,* soit demeurée inédite. Voici du moins ce qu'il écrivait de Vienne, le 14 février 1773, à Georges de Pray :

Quæ de lingua Cumanorum hungarica disputas, elegantia sunt, miroque excogitata ingenio; mihi tamen non satisfaciunt. Diversum enim Cumanorum fuisse sermonem a hungarico, præter Rogerium, alia quoque ejus ætatis monumenta loquuntur. Possem omnino nubem testium proferre, qui uno ore Cumanos perhibent Tartaros Kipzacos fuisse, linguamque cumanicam tartaricæ dialectum; certiori tamen utar argumento, planeque tali quod vim afferat. Triennio abhinc incidi Venetiis in bibliotheca S. Marci in Codicem Ms. in-4°, anno 1301, si bene memini (1), exaratum, atque linguæ cumanicæ vocabularium vocumque cumanicarum declinationes conjugationesque tradentem. Ex indultu Cl. Antonii Zanetti, bibliothecæ præfecti, exscripsi ex eo codice vocabula bene multa, et aliqua declinationum conjugationumque paradigmata, comperique linguam cumanicam a hungarica, slavonica, germanica cæterisque linguis europæis toto cœlo differre (2).

Edité une première fois, en 1828, à Paris, par Klaproth, mais seulement d'après une copie incomplète et fautive ne contenant que la première partie de tout le manuscrit (3), le *Codex Cumanicus* a été publié de nouveau, et intégralement, à Budapest, en 1880, par le comte Géza Kuun (4). Avant ces publications, quelques auteurs comme Pray, Ottrokocsi, Horvath, Fejér, avaient pu supposer une certaine parenté entre la langue comane et le magyar ou hongrois (5). Depuis, le texte du *Codex,* désormais bien connu, a mis tout à fait hors de doute le caractère turc

(1) KLAPROTH, *Mémoires relatifs à l'Asie*, t. III. Paris, 1828, p. 121.

(2) LEIBNITZ, *Opera omnia*, Genève, 1768, t. VI, p. II, p. 188.

(3) *Ibid.*, t. V, p. 224.

(1) Légère erreur : la date est 1303.

(2) CORNIDES, Lettre inédite à Georges de Pray, citée par KUUN, *Codex Cumanicus*. Budapest, 1880, p. XII.

(3) H. J. VON KLAPROTH, *Mémoires relatifs à l'Asie, contenant des recherches historiques et philologiques sur les peuples de l'Orient*. Paris, 1824-1828, t. III, p. 111-256.

(4) GEZA KUUN, *Codex Cumanicus bibliothecæ ad templum divi Marci Venetiarum, primum ex integro edidit, prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit comes Geza Kuun*. Budapest, 1880.

(5) Voir HORVATH, *Commentatio de initiis ac majoribus Jazygum et Cumanorum eorumque constitutionibus*. Pest. 1801, c. VI : *Lingua Cumanorum ac Jaszonum ab origine hungarica fuisse declaratur*, p. 105-119. Cf. KUUN, *op. cit.*, p. XXV.

de cette langue (1). Il est établi maintenant que les Comans doivent être rangés à côté des Petchénègues et des anciens Bulgares, parmi les peuples de race turque venus dans l'Europe orientale au moyen âge et qui ont été plus tard inexactement confondus avec les Tartares.

N'était-ce pas, d'ailleurs, ce qu'affirmait déjà Anne Comnène en signalant les Comans comme frères de langue des Petchénègues? Un des chefs de ces derniers, raconte-t-elle dans un épisode de son *Alexiade*, s'avance vers les Comans comme vers des frères de langue, pour parlementer avec eux : πρόσειστι τοῖς Κουμάνοις ὡς ὁμογλώττοις (2). D'autre part, le géographe arabe Edrisi atteste, au XIIe siècle, la différence absolue qui existe entre le parler des Petchénègues et celui des Hongrois (3). Ce témoignage vaut aussi pour le coman, puisque la langue des Petchénègues et celle des Comans sont identiques.

Aussi bien, la part une fois faite aux éléments étrangers, slaves, magyars, allemands, arabes et persans introduits par le contact des populations voisines et par les invasions, le vocabulaire coman du Codex vénitien présente, sur un total de 2 500, plus de 2 000 mots d'aspect très nettement turc, tant au point de vue du lexique qu'au point de vue de la grammaire. S'il faut en croire Blau, un des orientalistes qui ont le plus étudié cette langue, le coman se rapproche beaucoup du turc bosniaque, et surtout du dialecte principal des kanats, qui s'est développé principalement dans le Khiva, région du Turkestan occidental aujourd'hui soumise à l'empire russe. La parenté est même telle, au dire de ce savant, qu'avec le lexique du manuscrit de Pétrarque on pourrait se faire comprendre dans le Khiva sans avoir aucunement l'air d'être un revenant du XIIIe ou du XIVe siècle (1).

*
* *

C'est, en effet, du Turkestan que les Comans sont originaires. Ils peuvent se glorifier, comme peuple, d'une belle antiquité, si ce sont eux, comme il semble bien, qui sont désignés sous le nom de *Koumani* par une inscription assyrienne de Téglatphalasar Ier (1118-1093 environ avant J.-C.), à laquelle nous consacrerons un prochain article (2).

Ce premier document, d'une importance exceptionnelle, et d'ailleurs connu depuis peu, demeure longtemps isolé dans l'histoire des Comans. A part leur mention rapide dans les listes des grands géographes anciens, on les perd de vue jusque vers la fin du IXe siècle de notre ère. A partir de cette époque, et surtout depuis le milieu du XIe siècle, on les voit s'avancer peu à peu vers l'Occident, sur les frontières de l'Europe, à la suite de leurs frères de race et de langue, les Petchénègues, et se répandre entre le Don et le Danube. Un bon nombre d'entre eux étaient déjà établis dans la Hongrie, la Moldavie et la Valachie au moment de l'invasion mongole. Celle-ci en amena un flot nouveau dans ces pays et dans les pays voisins. Il serait intéressant de suivre à travers l'histoire ce peuple migrateur et aventurier. Ce sera la tâche d'une série d'articles ultérieurs.

Le récit des faits et gestes des Comans se mêle intimement aux annales des Hongrois et des Russes durant le moyen âge. Ces derniers les appelaient Polovtses, nom qui signifie probablement habitants de la plaine ou du steppe, c'est-à-dire du

(1) Voir, par exemple, MAX MUELLER, *The Languages in the seat of war*, 1855, p. 96; R. ROESLER, *Romænische Studien*, Leipzig, 1871, p. 338 et suiv.; BLAU, *Ueber Volksthum und Sprache der Kumanen*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenlœndischen Gesellschaft*, t. XXIX, 1875, p. 556-587; W. RADLOFF, *Das türkische Sprachmaterial des Codex Cumanicus*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXXV, n° 6. Saint-Pétersbourg, 1887; et d'autres auteurs mentionnés par KUUN, *op. cit.*, p. XXIV-XXV.

(2) ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, l. VIII, *P. G.*, t. CXXXI, col. 625 C.

(3) KUUN, *op. cit.*, p. XLII.

(1) BLAU, *op. cit.*, p. 575.

(2) Qu'il me suffise aujourd'hui de renvoyer le lecteur à MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 655-656.

littoral de la mer Noire et de la mer Caspienne, qui fut longtemps leur principal séjour. La dénomination de Grande et Petite Comanie est restée attachée à deux districts de Hongrie, l'un en deçà de la Theiss, l'autre en deçà du Danube.

Les Comans ont aussi une large part dans l'histoire des origines de la Roumanie et de la Bulgarie. Ils y ont jadis exercé leur puissance; il y a eu des voïvodes comans de Moldavie et Valachie; et pendant trois siècles, la dynastie comane des Tertérides a occupé le trône de Tirnovo. Aujourd'hui encore, dans ces divers pays, maintes désignations de familles, d'hommes ou de lieu rappellent toujours leur souvenir. Koman, Komanest, Komanovo, Cumanii, Comarna, Comarnicul, etc., sont des noms assez fréquents sur les cartes détaillées de Transylvanie, de Roumanie et de Bulgarie (1). Dans cette dernière contrée, un savant ethnographe, M. Jirecek, croit avoir reconnu, dans les tribus des Gagaouzes et des Sourgouches, la survivance des anciens Comans (2).

Pour compléter le sommaire des chapitres qui doivent entrer dans une monographie des Comans, mentionnons au moins leurs incursions assez fréquentes en territoire byzantin, d'un côté, et de l'autre jusqu'en Pologne et en Moravie. Enfin, n'oublions pas de signaler leurs rapports commerciaux avec les marchands gênois ou vénitiens, ainsi que leurs relations, pas toujours amicales, avec les Francs des Croisades (3).

Au surplus, outre l'histoire ethnographique et politique des Comans, il y a l'histoire de leur évangélisation et des progrès du christianisme parmi eux. Si le *Codex* de Venise témoigne avec certitude qu'ils sont de langue turque, il témoigne également qu'au début du XIVe siècle une chrétienté comane existait, assez nombreuse, assez ferme, assez établie pour avoir, en son idiome propre, des prières, des hymnes, des sermons ou instructions catéchistiques. On y trouve, par exemple, l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, le Symbole, le *Confiteor;* des instructions sur les fêtes de Noël, de saint Etienne, de l'Epiphanie, sur la Passion de Jésus-Christ, sur le péché, sur la pénitence, etc.; des traductions d'hymnes comme le *Vexilla Regis* en l'honneur de la croix, les strophes de Prudence: *A solis ortus cardine,* etc., insérées par l'Eglise dans l'office de Noël; un poème assez long à la Sainte Vierge, le *Psalterium Mariæ;* l'hymne *Reminiscens beati sanguinis* au Saint Sacrement, etc. Pour cette dernière, M. W. Bang a publié récemment une courte notice critique, accompagnée d'une photographie de la page du manuscrit renfermant cette pièce. On y voit le texte coman, écrit en caractères latins, avec la notation en plainchant très clairement marquée (1).

Le contenu religieux du *Codex Cumanicus* suppose donc une chrétienté de rite latin organisée, ayant ses offices, ses réunions, ses fêtes, ses missionnaires. La mention de saint François dans la formule du *Confiteor* permet de croire que ces

(1) Kuun, *op. cit.*, p. LXXXIII; Roesler, *op. cit.*, p. 334; Xénopol, *Histoire des Roumains de la Dacie trajane depuis les origines jusqu'à l'union des principautés en 1859*, t. Ier. Paris, 1893, p. 162; Jirecek, *Das Furstenthum Bulgarien*. Prague, 1891, p. 64, 144 et suiv.

(2) Jirecek, *op. et loc. cit.* Voir aussi un autre ouvrage du même auteur: *Geschichte der Bulgaren*. Prague, 1876, p. 575; et surtout sa dissertation spéciale: *Einige Bemerkungen über die Ueberreste der Petschenegen und Kumanen, sowie über die Vœlkerschaften der sogenannten Gagauzi und Surguci im heutigen Bulgarien,* dans *Sitzungsber. der kgl. bœhm. Gesellschaft der Wiss.*, 1889.

(3) Le lecteur voudra bien me faire provisoirement crédit des références documentaires supposées par l'énoncé que je viens de faire des différents peuples avec lesquels les Comans ont été en rapport. Au cours de mes recherches, les documents se sont offerts à moi en telle abondance, que leur mise en valeur a tout naturellement donné les proportions d'un travail assez étendu à ce que je croyais d'abord ne devoir être qu'une simple note occasionnelle. Les chapitres successifs, dont les titres sont donnés, en somme, par l'énumération ci-dessus, fourniront au fur et à mesure toutes les références utiles.

(1) W. Bang, *Ueber einen komanischen Kommunionhymnus* (Extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, classe des lettres, etc., n° 5, mai 1910). Bruxelles, Hayez, 1910, 11 pages et 2 phototypies.

missionnaires étaient des religieux Franciscains. Ce détail porte à penser que la mission d'où est venu ce recueil se trouvait aux bords de la mer Noire, et non point en Hongrie. Nous savons en effet, par ailleurs, que l'évangélisation des Comans de Hongrie avait été, en 1227, confiée aux Dominicains par Robert, archevêque de Gran, et par le pape Grégoire IX, au moment où 15 000 de ces barbares s'étaient fait baptiser avec leur chef; un moine de cet Ordre, Théodoric, avait été alors créé évêque des Comans (1).

Il devait y avoir eu des conversions dès avant cette date, puisque, en 1217 et 1218, plusieurs lettres du pape Honorius III signalent l'existence d'un évêque des Comans, voire même d'un Chapitre de chanoines (2).

Sans doute, quelques Frères Mineurs pouvaient travailler à côté des Frères Prêcheurs dans la Comanie hongroise, et les recueils de lois ecclésiastiques du royaume de Hongrie enjoignaient aux moines de ces deux Ordres d'apprendre la langue des Comans pour les convertir au christianisme (3). Mais les Franciscains qui ont écrit le *Codex Cumanicus* doivent plutôt, croyons-nous, avoir été les successeurs de ceux qui, en 1245, étaient allés évangéliser, entre autres pays, la Russie et la Tartarie. L'existence de nombreux comptoirs gênois ou vénitiens sur les côtes de la mer Noire expliquerait d'ailleurs assez facilement comment le recueil put être apporté de ces régions jusqu'à Venise (4).

Aussi bien, la langue comane était alors parlée dans toute l'Asie centrale. Tout le pays qui s'étend au nord et au nord-est de la mer Noire, jusqu'au Kharizm, parle coman; c'est ce que nous apprend, en 1338, trente ans après la rédaction de notre *Codex*, le Franciscain espagnol Pascal de Victoria:

..... Prius volui linguam terræ illius addiscere, et per Dei gratiam addidici linguam Chamanicam et litteram Uiguricam, qua quidem lingua et littera utuntur communiter, per omnia ista regna seu imperia Tartarorum, Persarum, Chaldæorum, Medorum et Cathay (1).

Au témoignage du Frère Pascal de Victoria, le coman était donc la langue commune à toutes ces vastes contrées. Quant à ce que le missionnaire appelle *littera Uigurica*, il faut entendre par là l'alphabet oïgour, c'est-à-dire l'alphabet syriaque apporté, dès le ve siècle, aux Turcs orientaux par les missionnaires nestoriens et transformé par la puissante tribu des Oïgours.

En moins de trois siècles, il a remplacé la vieille écriture scythique, et les Turcs christianisés l'ont assez répandu parmi leurs compatriotes pour que les musulmans eux-mêmes l'aient adopté plutôt que l'alphabet arabe que leur apportaient les apôtres de l'Islam..... Il fallut quatre siècles de propagande pour détruire parmi les musulmans turcs orientaux l'alphabet chrétien, et le remplacer par l'arabe; mais les Mongols bouddhistes, qui l'ont reçu des Oïgours et transmis aux Mandchous, l'ont fidèlement conservé (2).

Près d'un siècle avant Pascal de Victoria, en 1246, un autre Franciscain, Jean de Pian Carpino, envoyé comme légat aux Tartares par le pape Innocent IV, pénétrait dans le Turkestan et constatait que les habitants y parlaient la langue comane.

De terra Cangitarum intravimus terram Biserminorum. Isti homines linguam comanicam loquebantur et adhuc loquuntur, sed legem Sarracenorum tenent..... (3)

(1) A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*. Berlin, 1874, t. I, n°s 7984, 8154, 8155.

(2) Potthast, *op. cit.*, n°s 5598, 5863, 5864.

(3) Kuun, *op. cit.*, p. xli.

(4) Cf. Bang, *Beitraege zur Kritik des Codex Cumanicus*, p. 36-38.

(1) Wadding, *Annales Minorum*, 2e édition, Rome, 1733, t. VII, p. 256. *Cathay* désigne la Chine.

(2) L. Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols, des origines à 1405*. Paris, 1896, p. 184-185. Cf. E. Drouin, *Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses sassanides*, dans le *Muséon*. Louvain, t. XIV (1895), p. 160.

(3) *Johannis de Plano Carpini, Antivariensis episcopi, Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, cap. ult. § 1, n° 16, édition

Le domaine de ce dialecte turc débordait donc, d'une manière fort considérable, le territoire des Comans proprement dits. Celui-ci, au dire du voyageur Franciscain que nous venons de citer, comprenait seulement, à cette époque, le bassin inférieur des quatre grands fleuves de la Russie méridionale : le Dniéper, le Don, le Volga et le Jaïk ou l'Oural (1).

*
* *

Les lecteurs nous sauront gré de donner ici, d'après le *Codex* de Venise, quelques spécimens de cette langue comane. Les turcisants n'auront point de peine à reconnaître, sous la légère déformation de la transcription en caractères latins, un dialecte essentiellement turc, bien qu'assez notablement différent du turc osmanli parlé aujourd'hui dans l'empire ottoman (2).

Voici d'abord le *Pater* en coman, tel que le fournit notre *Codex*.

Atamis kim kœkté sén. Algizle bulsun sening hanlechin. Bulsun sening tilémégin nezikkim kœkté alley ierda. Kundégi œtmackimisni bisga bougun bergil. Dage iazuclarmisme bisgœ bozzatkil. Netsik bis bozzatirbis bisgœ iaman etchenlergœ. Dage iéknik sinamakina bisni kuurmagil, bassa bartse iamandan bisni kuthargil. Amen (3).

Outre ce texte du *Pater* coman, contenu dans le *Codex* de la Marcienne, il en existe un autre assez différent. La manière dont ce second texte a été connu mérite d'être signalée. C'était en 1744. Les Comans de Hongrie se trouvaient depuis longtemps fondus dans l'ensemble de la population magyare, et, dans cette fusion, avaient perdu leur parler turc. Une délégation de leurs représentants vint de la Petite Comanie à Vienne auprès de l'impératrice Marie-Thérèse, pour obtenir certains privilèges. L'un des délégués, Etienne Varro, sur l'invitation du savant orientaliste Adam Kollar, récita l'Oraison dominicale en coman, pour donner un spécimen de leur ancienne langue. Cette prière, avec quelques autres, et un certain nombre de courtes formules, étaient alors les uniques vestiges de l'idiome disparu, et encore ne servaient-elles qu'à exercer, dans les écoles, la mémoire des élèves comans. Le texte de cette leçon d'écolier, transmis par tradition et dont on possède en Hongrie quelques copies, a été publié par Vambéry (1). Bornons-nous ici, pour le distinguer du précédent, à en indiquer le début :

Bizim atamiz kim sen kœkte sentléssen adïn..... (2)

Pour donner maintenant une idée du rythme des hymnes traduites en coman, transcrivons la strophe la plus connue du *Vexilla Regis*, celle qui commence par ce vers : *O crux ave, spes unica.*

E khats éïnek oumountsimis
Téïsin sana iuguntsimis
Bou koutlou kin tsaklarinde
Boschov téïisn iagli kœzghé (3).

Le manuscrit porte en surcharge, au-dessus du premier vers, les mots *sola spes nostra;* au-dessus du dernier mot du troisième vers, *in temporibus.* Ces indications, et d'autres analogues qui se présentent assez fréquemment dans le *Codex*, ont leur utilité pour révéler le vrai caractère de ce manuscrit. On y devine la main d'un missionnaire notant la traduction exacte et littérale du texte coman qu'il a sous les yeux, aux endroits où elle ne correspond pas parfaitement au latin authentique de l'hymne.

Aussi bien, le *Codex Cumanicus* ne pourrait-il pas avoir été une sorte de manuel pratique du missionnaire, spécia-

d'Avezac, dans *Recueil de voyages et de mémoires publié par la Société de Géographie*, t. IV. Paris, 1839, p. 749.

(1) *Ibid.*, p. 742-743.

(2) Pour la transcription, je suis en général la graphie du *Codex* telle qu'elle est notée dans les travaux de Klaproth, Kuun, Radloff, Bang.

(3) *Codex*, p. 126; Kuun, *op. cit.*, p. 171; Radloff, *op. cit.*, p. 91.

(1) Vambéry, *Nyelvtudomanyi Kœzleméný-ek*, t. IX, fasc. III, p. 215-219.

(2) Voir Kuun, *op. cit.*, p. xlv.

(3) *Codex*, p. 147; Kuun, *op. cit.*, p. 209-210; Radloff, *op. cit.*, p. 107-108; Bang, *Zur Kritik des Codex Cumanicus*. Louvain, 1910, p. 11.

lement adapté aux besoins de son ministère en pays coman, et une sorte de « méthode » pour se familiariser peu à peu avec la langue des populations à évangéliser?

*
* *

Les traces de l'existence de l'islamisme chez les Comans, que trahit en quelques rares endroits le *Codex*, ne sont pas une objection à l'hypothèse que nous venons d'énoncer. Ces traces se réduisent, d'ailleurs, à un certain nombre de termes désignant surtout les jours de la semaine, les mois et les saisons de l'année, et qui ont pu fort bien subsister après la pénétration et la diffusion du christianisme. On sait que, depuis le xe siècle, l'islam avait fait sur le sol touranien des progrès conquérants. De même que les Bulgares, prédécesseurs et voisins des Comans, apportèrent les usages mahométans du haut Volga au Danube, de même les Comans les apportèrent en Russie méridionale et en Hongrie (1). Le christianisme extirpa ceux de ces usages auxquels s'attachait une signification religieuse exclusivement musulmane, les autres se conservèrent comme coutumes nationales.

Voici, à titre de curiosité, les dénominations des jours de la semaine et des mois de l'année, telles que les indique le manuscrit de Venise. On verra qu'elles n'ont rien d'incompatible ni avec le christianisme, dont le *Codex* atteste avec certitude l'existence chez les Comans, ni avec l'hypothèse qui attribue ce *Codex* à des missionnaires franciscains.

La semaine est désignée en coman par les termes *gafta* ou *jeti*, deux mots, l'un persan et l'autre turc, qui signifient *sept*. Quant aux jours qui la composent, leurs noms sont empruntés au persan. C'est le samedi, *sambe*, qui sert de point central; en faisant précéder ce terme des chiffres 1 à 5, on obtient les noms des autres jours de la semaine, sauf le vendredi, qui a une désignation à part : *je-sambe* = dimanche, *tu-sambe* = lundi, *se-sambe* = mardi, *tsaar-sambe* = mercredi, *pans-sambe* = jeudi. Malgré la formation de tous ces noms sur le mot persan *sambe*, le lexique coman a, pour désigner le samedi, une autre expression qui paraît bien être d'origine chrétienne: *sabat cun*, c'est-à-dire « jour du sabbat ». Quant au vendredi, les Comans l'appellent *ayna* ou *ayda*, ce qui doit signifier « fête », d'après l'arabe et le persan; le vendredi constituant, on le sait, la « fête » hebdomadaire des musulmans, ce nom serait le seul à représenter, parmi les désignations des jours de la semaine, un vestige islamique. Mais la plupart des termes dont nous nous servons nous-mêmes pour spécifier les jours et les mois n'ont-ils pas une origine païenne, et plusieurs ne rappellent-ils pas les divinités antiques auxquelles ils étaient consacrés?

Aussi n'y a-t-il point lieu de s'étonner que le *Codex Cumanicus*, tout chrétien qu'il soit d'inspiration, de facture et de contenu, nous ait conservé les dénominations que nous venons d'énumérer. Elles ont, du reste, l'avantage de confirmer ce que nous savons, par ailleurs, de l'origine des Comans, de leur long séjour dans l'Asie centrale, de leur contact avec les Perses et avec les Arabes.

A ce titre encore, le lecteur sera curieux de connaître quels noms les Comans donnaient aux douze mois de l'année. « Les mois comans sont surtout touraniens et se groupent trois par trois, d'après les saisons. » (1) L'année s'ouvre avec le printemps, et, par conséquent, le premier mois est celui qui correspond à notre mois de mars; le Codex l'appelle *ylias ay*, c'est-à-dire « mois du début du printemps ». Avril est le « mois du printemps » dans son entier épanouissement, *tob ay*, tandis que mai en est regardé comme le terme, *songusax ay*, « mois de fin du printemps ». De même, juin est le « mois d'été », *cus ay;* juillet le « mois de mi-été », *orta cux ay;* août le « mois de fin de l'été », *sonchitx ay*. De même encore,

(1) Voir Blau, *op. cit.*, p. 574.

(1) Blau, *op. cit.*, p. 573.

septembre est le « mois d'automne », *ches ay;* octobre le « mois de mi-automne » *orta ches ay* (1). Mais à partir de novembre, nous rencontrons des appellations de formation différente, dont la première au moins est d'origine islamique: *courban baïram ay*, mois du Courban-Baïram, c'est-à-dire de la fête des sacrifices. Décembre est appelé *asuc ay*, nom que Kuun traduit par « mois des victuailles », en ce sens que les récoltes et les provisions doivent avoir été faites pour ce temps de la dure saison (2). Enfin, janvier est le « mois du zéro », *safar ay*, tandis que février couronne le cycle avec le titre de « mois final » ou mois de fin d'année, *sounz ay* (3).

C'est aussi sous la forme touranienne *Tengri*, et non sous la forme arabe *Allah* sacrée pour l'islam, que le manuscrit coman nous présente le nom de Dieu. Il est vrai que cette forme touranienne est également commune aux mahométans de Bosnie et aux Kirghiz, comme elle l'était aux anciens Bulgares, et partant ne prouve rien ni pour ni contre l'influence islamique.

Celle-ci, on le voit, se réduit à fort peu de chose pour qui examine attentivement le vocabulaire du *Codex*. Tout y montre, au contraire, un christianisme bien authentique.

Quoi qu'il en soit des origines précises de ce manuscrit, qu'on n'a pu encore complètement tirer au clair, il était nécessaire d'en avoir quelque notion avant d'aborder de front une étude historique du peuple coman. On voit sans peine l'intérêt spécial que cette étude doit retirer de l'existence d'un tel recueil, qui suppose de toute évidence une chrétienté importante de rite latin et de langue turque, bien établie au début du XIVe siècle.

SÉVÉRIEN SALAVILLE.
Constantinople.

(1) Des dénominations analogues se retrouvent en mongol et en thibétain. KUUN, *op. cit.*, p. CXVI.
(2) KUUN, *op. cit.*, p. CXVII.
(3) KUUN, *op. cit.*, p. CXVI-CXVII, et 80-81; BLAU, *op. et loc. cit.*

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

DEUX DATES POUR UNE MÊME ÉDITION

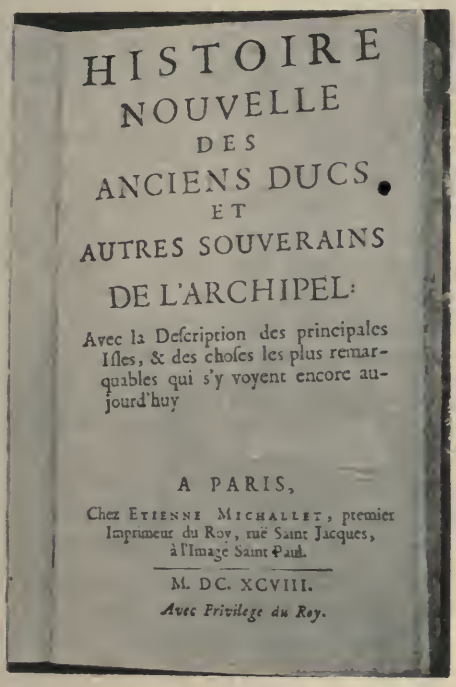
Le Jésuite Robert Saulger, né à Paris en juillet 1637, mourut à Naxos le 14 septembre 1709, après une belle et féconde carrière apostolique à Constantinople et dans les îles de la Grèce. Il était parti pour les missions en 1663. Le P. Saulger était un chercheur; dans ses loisirs d'apôtre, il a su recueillir de précieux documents, surtout dans les archives de l'île de Naxos, « où presque toute la Noblesse du païs, Latine et Grecque, s'est rassemblée après l'invasion des Turcs ». Il a publié un ouvrage intitulé : *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel, avec la description des principales Isles et des choses les plus remarquables qui s'y voyent encore aujourd'huy.*

L'ouvrage est anonyme. La dédicace à M. le comte de Maurepas, secrétaire d'Etat, est signée R***. Dans l'extrait du privilège, il est défendu..... « de débiter ledit livre sans le consentement dudit R***, à peine de 1 500 livres d'amende ».

Calvary, libraire à Berlin, dans un de ses catalogues, cote ce volume à 50 marks et le qualifie « d'excessivement rare; sauf notre exemplaire, on n'en connaît que deux autres dans les bibliothèques de Berlin et d'Athènes ». Nous dirons avec le P. Sommervogel « qu'il y a légère exagération ». Sans être « excessivement rare », le livre n'est pas commun.

Un curieux problème s'est posé à propos

de cet ouvrage. Il est certain qu'il n'y a qu'une seule édition ; tous les exemplaires portent à la fin : « Achevé d'imprimer pour la *première fois* le 1er mars 1698. » Mais quelle est la date? Laissons de côté 1678, qu'aurait vu Quérard dans l'exemplaire de la Bibliothèque du roi. Il est difficile d'admettre même une faute d'impression, la date étant en chiffres romains. Les uns admettent la date 1698, les autres 1699. Tous ont raison ; mais il faut ajouter que la même édition se présente avec deux

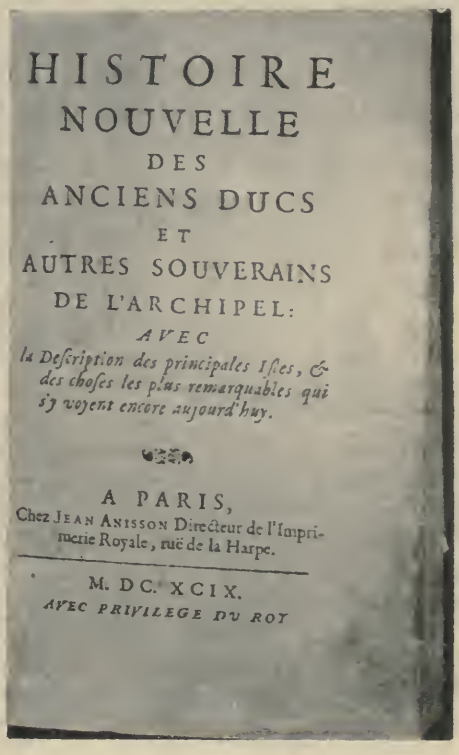


HISTOIRE
NOUVELLE
DES
ANCIENS DUCS
ET
AUTRES SOUVERAINS
DE L'ARCHIPEL:

Avec la Description des principales Isles, & des choses les plus remarquables qui s'y voyent encore aujourd'huy

A PARIS,
Chez Etienne Michallet, premier Imprimeur du Roy, ruë Saint Jacques, à l'Image Saint Paul.

M. DC. XCVIII.
Avec Privilege du Roy.



HISTOIRE
NOUVELLE
DES
ANCIENS DUCS
ET
AUTRES SOUVERAINS
DE L'ARCHIPEL:
AVEC
la Description des principales Isles, & des choses les plus remarquables qui s'y voyent encore aujourd'huy.

A PARIS,
Chez Jean Anisson Directeur de l'Imprimerie Royale, ruë de la Harpe.

M. DC. XCIX.
AVEC PRIVILEGE DU ROY

frontispices différents, non seulement par la disposition matérielle, mais par les noms des libraires. Les volumes qui portent la date M.DC.XCVIII, sont vendus chez Etienne Michallet, premier imprimeur du roi ; les volumes, au contraire, qui ont la date M.DC.XCIX, sont vendus chez Jean Anisson, directeur de l'Imprimerie Royale. Nous accompagnons ces lignes de la photographie de ces deux frontispices, ayant en notre possession deux exemplaires de cette histoire.

Il resterait à savoir pourquoi il y a eu cette succession. Dans l'extrait du privilège, le concessionnaire est marqué de trois XXX ; nulle autre indication.

La solution complète de ce petit problème bibliographique relève de l'histoire de l'imprimerie.

Signalons encore, comme curiosité, que le titre de l'ouvrage qui se trouve dans l'extrait du privilège n'est pas le même que celui du frontispice. On lit dans l'extrait : « Histoire de l'Archipel et des Seigneurs qui l'ont possédé en qualité de Souverains sous le titre de duché avec la description... »

F. Larrivaz, *S. J.*

Mont Roland.

LES QUATRE NÉO-MARTYRS D'AGRINION

Les lecteurs des *Echos d'Orient* connaissent déjà quelques-uns de ceux que les Grecs appellent néo-martyrs. On désigne, en pays grec, sous ce nom les fidèles mis à mort par les Turcs en haine de l'orthodoxie. L'Eglise officielle ne les reconnaît pas (1), mais le populaire a grande vénération pour eux, d'autant que leur culte se mélange de préoccupations patriotiques. On rencontre souvent dans les églises leurs icones, parfois historiées, comme celles des martyrs des premiers siècles, d'affreuses scènes de supplices ou de fantaisistes légendes miraculeuses. Dans la petite église du prophète Elie, par exemple, construite sur le sommet de la colline qui domine le port du Pirée, j'en ai remarqué trois, celle de Georges de Ianina, celle de Gédéon de Tirnovo, offerte par le syllogue (association) des marchands de vin, et une troisième, magnifique tableau de 1m,30 de hauteur offert par le syllogue crétois *le Progrès* à ses protecteurs les néo-martyrs Georges, Aggelis, Emmanuel et Nicolas, martyrisés par les Turcs à Rétymno de Crète, le 28 octobre 1826.

Le regretté P. Pétridès, sous la signature de M. Bousquet, a publié à plusieurs reprises de courtes notices sur plusieurs d'entre eux (2). Il avait recueilli depuis une quinzaine d'années des notes sur un grand nombre : Grecs, Russes, Serbes ou Bulgares. Il m'en a souvent parlé. Mais le manque de loisir et surtout l'extrême difficulté d'obtenir sur la plupart de ces personnages, même les plus honorés, des renseignements précis, l'avaient découragé.

En effet, s'il est relativement aisé, quand on est demeuré quelques mois à Athènes, d'avoir des renseignements sur Constantin d'Hydra, Zacharie de Corinthe ou les trois néo-martyrs de l'île de Spetsai, qui tous jouissent d'un culte local, il n'en va pas de même d'autres plus nombreux dont le nom s'est perdu dans la mémoire des paysans et du clergé campagnard, ou s'est déformé au point d'être méconnaissable, ou enfin, c'est le cas d'un certain Paul du Péloponèse, s'est identifié avec celui d'un homonyme préexistant. Ceux-là seraient tout à fait oubliés si leurs *passiones* n'avaient été recueillies dans les *Leimonaria* ou des recueils que le grand synaxaire de Doukakès a réimprimés (1).

Les quatre néo-martyrs de Brakhori (Agrinion) sont dans ce cas. L'un d'eux, le Turc Jean, est parmi les plus intéressants. La *passio* des trois autres, sans doute parce que Doukakès ne savait à quel jour l'insérer, n'a pas été reproduite dans les douze volumes du grand synaxaire, ou du moins je n'ai pas su l'y trouver (2).

LE GROUPE DES TROIS INCONNUS

« La *passio* des trois néo-martyrs sans nom, ἀνωνύμων, martyrisés pour le Christ en Etolie, dans la ville appelée vulgairement Brakhori », a été publiée dans le *Néon Leimonarion* sans date de mois ni indication de jour, presque en appendice (3). Elle

(1) Encore n'est-ce pas tout à fait exact; puisque les noms de ces néo-martyrs sont inscrits au même titre que ceux des plus anciens dans les martyrologes officiels, le Συναξαριστής de Nicodème l'Hagiorite, par exemple. De même, le saint le plus populaire à Hydra est Constantin, qui fut pendu à Rhodes en 1800. Sa fête est célébrée en grande pompe dans l'île et au Pirée, où l'on expose ses reliques. Sa *passio* et son *acolouthia* ont été composées par Nicodème. Cf. Νέον Λειμωνάριον, au 14 novembre.

(2) Cf. *Echos d'Orient*, 1905, p. 350; 1906, p. 288; 1907, p. 151.

(1) Μέγας Συναξαριστής. Un volume par mois publié à Athènes à partir de 1889. Cette énorme compilation est la plus complète qui existe en langue grecque. Les Bollandistes y renvoient souvent. Cf. *Bibliotheca hagiographica græca*. Bruxelles, 1909, p. XII.

(2) Doukakès leur a pourtant consacré neuf lignes dans son Νέον μαρτυρολόγιον. Athènes, 1897, p. 43.

(3) Νέον Λειμωνάριον, 1re édition. Venise, 1819.

tiendrait en deux pages de format in-8°. Elle est écrite en langue populaire, dans un grec presque barbare, souvent mélangé de mots turcs. L'auteur du récit est inconnu, mais il écrivait dans le pays même.

Ces trois inconnus habitaient pour leur commerce dans les environs de Ianina. Là, ils apprirent à parler la langue albanaise. Un jour, en 1786, ils revenaient tous trois dans leur patrie, la Morée. Arrivés sur le territoire de Brakhori, comme ils étaient sur le point d'entrer dans la ville, pour échapper aux collecteurs d'impôts et en même temps se moquer d'eux, ils se firent passer pour mahométans (1). Ainsi ils entrèrent sans bourse délier. Or, il arriva que des Turcs, curieux de savoir ce qu'il y avait de nouveau à Ianina, dépêchèrent un des leurs à l'auberge où les trois Péloponésiens étaient descendus. Par malheur pour eux, l'envoyé surprit leur conversation. Les voyageurs se félicitaient avec des moqueries à l'adresse des Turcs d'avoir, par un salamalec, échappé à la rapacité du fisc.

On devine la suite. Les Turcs, avertis, s'emparent des trois inconnus et les conduisent devant le juge. Mais ceux-ci se sont déjà ressaisis. Placés dans l'alternative ou d'embrasser la loi du prophète qu'ils ont feint de pratiquer ou d'être punis, ils répondent avec courage : « Nous avons feint d'être Turcs pour garder notre argent. Mais devenir vraiment apostats et renier la foi du Christ, cela nous est impossible. »

Le juge les fit fouetter et mettre en prison. Là ils s'encouragent mutuellement à mourir en chrétiens. L'un des trois était assez instruit. C'est lui surtout qui, par ses discours, soutint le courage de ses compagnons.

On les laissa ainsi quelques jours en prison. Puis ils comparurent une deuxième fois devant le juge, se montrèrent aussi fermes et furent condamnés à mort par le cadi et le muzelin, qui était de Constantinople. Ils furent pendus tous trois, l'un à un platane près de l'Agora, un autre près de l'église de Saint-Démétrius, le troisième à l'entrée de la ville, sur la route.

Tel est le résumé de ce récit court, précis, très vivant, mais aussi peu littéraire que possible. Voici, pour les curieux de la langue néo-grecque, deux courtes phrases qui feront juger de l'ensemble. L'un des trois savait lire, ὁ εἷς ἀπὸ τοὺς τρεῖς ἦτον καὶ γραμματισμένος; — l'un fut pendu près de l'Agora, ἐκρέμασαν τὸν ἕνα εἰς ἕνα πλάτανον ὁποὺ εἶναι πλησίον εἰς τὸ τζαρσί. *Tsarsi* est un mot turc que les paysans du Magne emploient encore pour désigner une place publique, un marché couvert.

IANNI LE TURC NÉO-MARTYR

La vie et la *passio* du néo-martyr Jean de Konitza a été écrite en langue populaire, mais dans une forme plus élégante que celle de la *passio* des trois inconnus par Georges Anagnostès Iatridès de Karpennision. Jean mourut en 1814. Sa *passio* remplirait cinq à six pages de format in-8°. Elle fut écrite avant 1819, et Doukakès l'a réimprimée à la date du 23 septembre, comme le *Néon-Leimonarion* (1).

Il était de Konitza, en Epire turque (2), « siège épiscopal de l'évêque de Vella, qui dépend du métropolitain de Ianina ». Ses parents étaient musulmans; sa mère, de race sarrasine, et son père derviche et cheik

Je me sers de la deuxième, publiée par Roussopoulos. Athènes, 1873, in-4°, xv-566 pages. La *passio* est à la page 491.

(1) Brakhori, officiellement Agrinion et identifié à tort avec l'antique ville d'Agrinion, est le chef-lieu du dème d'Agrinion. La ville, située sur la bordure d'une plaine très fertile, est reliée avec Missolonghi par une large route et un chemin de fer. 6700 habitants. Elle a beaucoup souffert durant la guerre de l'Indépendance.

(1) Μέγας Συναξαριστής, tome de septembre, p. 296-300. Il réimprime telle quelle la *passio* en corrigeant un peu la langue. Le Συναξαριστής de Nicodème l'Hagiorite mentionne Jean au 23 septembre (édition Nicolaïdès Philadelphe. Athènes, 1868, t. Ier, p. 63). Dans le Νέον Λειμωνάριον, la *passio* est à la page 331.

(2) Konitza, en Epire turque, est habitée par six cents familles, la plupart musulmanes. Elle est encore le siège d'un gouvernement subalterne et d'un évêché. Les passages entre guillemets sont traduits textuellement de la *passio*.

honoré. Quant il eut atteint sa vingtième année, il alla à Ianina et se fit enrôler dans la confrérie des derviches. Quelque temps après il partit, passa par Arta et vint à Brakhori, où il prit demeure au Séraïl.

Isouf l'Arabe, « qui mourut à Belgrade d'Albanie, il y a peu de temps », commandait à cette époque l'Acarnanie et l'Etolie (1); comme il était très lié avec son père, il reçut le jeune homme avec honneur et le nomma son propre derviche. Jean le servit avec dévouement; il l'accompagna à la guerre et prit part à la bataille de Tekiès. Deux années plus tard, Isouf l'Arabe fut appelé au gouvernement de Ianina. Solyman Bey, surnommé Brionis, lui succéda (2).

Le jeune derviche était déjà chrétien de désir et de cœur. Il se mêlait aux orthodoxes de famille noble, ceux qu'on appelait les capitans. Mais il n'osait encore se déclarer, et d'ailleurs, par crainte des Turcs, on refusait de le recevoir. Un jour, il partit en secret pour l'île d'Ithaque, et s'y fit baptiser sous le nom de Jean. Puis il revint dans le pays montagneux de Xiroméros, au village de Machalas (3). Il y demeura en qualité de domestique chez un certain Panos Galanis, et s'y maria avec une fille du pays. Il était occupé à la garde des champs et se montrait peu.

En 1813, le cheik apprit avec douleur la conversion de son fils. Il dépêcha auprès de lui deux derviches que Jean refusa même d'écouter. Ceux-ci s'en retournèrent piqués au vif et humiliés. On persuada (les derviches peut-être), à l'aga de Machalas d'envoyer au muzelin de Brakhori ce transfuge, fils d'un cheik et derviche lui-même. Le muzelin était alors l'aga Bonos de Tépélékis. Furieux de la résistance du jeune homme, il en appela au cadi et au mufti.

Des soldats sont envoyés et s'emparent de Jean.

Le muzelin l'interroge sur sa famille, son pays, son nom, sa religion. Il répond seulement : « Je suis chrétien et je me nomme Jean. — N'es-tu pas le fils du cheik de Konitza? — Oui, mais à cette heure je suis chrétien et je dois mourir en chrétien. — Tu as été séduit par une femme (1) et tu as renié ta foi. Mais reviens à toi et confesse ton ancienne croyance et tu verras de quels honneurs je te comblerai. — Ne vas pas supposer, aga, que je sois assez aveugle et insensé pour abandonner la sainte religion des chrétiens et revenir au bourbier du mahométisme. Puisse un tel malheur ne jamais m'arriver! »

Le muzelin et ses assistants ne voulurent pas en entendre davantage. Le jeune homme jeté en prison, une lourde chaîne au cou et les pieds entravés, y subit d'indignes traitements et d'horribles supplices. Mais il les endura avec courage, sans se plaindre, opposant à toutes les insultes ces simples paroles : « Dieu, aide-moi! » Sans même l'interroger une deuxième fois, le muzelin, ayant réuni son Conseil, le condamna à avoir la tête tranchée.

Conduit au lieu du supplice, sous le platane qui est au milieu de l'avenue, λεωφόρος, Jean pria ses bourreaux de desserrer un peu ses liens pour lui permettre de faire le signe de la croix. Ils refusèrent. Alors « il inclina la tête et reçut la mort par le glaive le 23 du mois de septembre, un mercredi, en l'année 1814 de la naissance du Christ ».

Aucun des chrétiens n'osait s'approcher du cadavre, quand l'ordre fut donné de l'abandonner sans sépulture à la voracité des chiens. Les bourreaux le prirent donc et le jetèrent avec la tête dans un torrent,

(1) Isouf l'Arabe, un des principaux lieutenants du terrible Alî Pacha. C'est lui qui, après le carnage de Zalongos, extermina les Souliotes à Régniassa.

(2) Qui est ce Solyman Bey? Deux Brionis ont joué un grand rôle dans la guerre de l'Indépendance, le célèbre Omer Brionis, qui assiégea Missolonghi, et son neveu Achmet Brionis, à qui les Souliotes, oubliant l'héroïsme de leurs femmes, livrèrent Régniassa pour 40 000 piastres turques.

(3) Le pays de Xiroméros est la partie du territoire montagneux désigné sur les modernes atlas grecs par l'appellation de monts Acarnaniens, entre l'Achélous (aspropotamos) et la mer. Le village de Machalas est situé au sud du lac d'Ambracie, ancien Grand Ozéros.

(1) Allusion à son mariage avec une chrétienne.

non loin de l'église de Saint-Démétrius. Pourtant, quelques pieux fidèles réussirent à obtenir du muzelin ces précieux restes et à leur donner une sépulture. Mais le muzelin avait stipulé qu'il serait enterré dans un lieu quelconque, car il n'était, disait-il, ni Turc ni chrétien. Il fut enseveli avec piété, tête et corps, dans un champ que les habitants de Brakhori désignent sous le nom de « Lieu où a été déposée la relique du martyr ».

Que cet attachant récit ait été écrit dans le pays même par un témoin ou sur des indications fournies par des témoins, il est à peine besoin de le faire remarquer. Des détails très précis sur la topographie de la province, le nom de l'évêque de Vella, celui du fermier de Machalas, Panos Galanis, et celui de l'aga Bonos, quelques autres encore suffisent à le démontrer. Qu'on remarque aussi la sobriété de l'exposition. Pas de phrases ni de hors-d'œuvre, comme on en rencontre trop souvent dans les *Acta* des néo-martyrs. La scène de comparution devant le tribunal du muzelin est digne des plus antiques *passiones*. De même aussi les quelques lignes dans lesquelles Iatridès raconte la dernière journée de Jean.

OBSERVATIONS

Le premier récit appelle peu d'observations. La ruse essayée par les trois Péloponésiens pour échapper à la rapacité du fisc turc, qui taxait parfois d'impôts onéreux et sans contrôle les Grecs de passage dans une ville, ne peut être approuvée. Mais les Grecs durent recourir bien souvent à de tels procédés. Il s'agissait, pour ces paysans ignorants de leur religion, d'être habiles et de sauver leur porte-monnaie : le mensonge ou l'apostasie apparente n'engageait en rien leur conscience. Par malheur, ils furent découverts. Par bonheur, devrait-on dire, puisque, ce mensonge racheté, ils eurent la gloire de mourir pour leur foi.

Le néo-martyr Jean de Konitza est plus intéressant à tout point de vue. Turc, fils de derviche et derviche lui-même, par quel enchaînement de circonstances arriva-t-il à aimer et à désirer la foi chrétienne, son biographe ne le dit pas.

Peut-être les cruautés de ses coreligionnaires à l'égard des Grecs, surtout à cette époque des premières révoltes qui allaient bientôt aboutir à la proclamation de l'indépendance hellénique? Peut-être aussi le courage des chrétiens à supporter les pires supplices?

Pouqueville, après avoir raconté la mort admirable du caloyer valaque Démétrius de San-Marina, qui fut tourmenté pour la foi, brûlé et emmuré à Ianina en 1806, ajoute :

Ce triomphe du chrétien étonna l'Epire. Un mahométan de Castoria, témoin de ses souffrances, demanda le baptême, qui lui mérita quelque temps après la palme du martyre (1).

Et tout de suite il écrit en note :

Suivant une loi mahométane, tout Turc qui embrasse une religion étrangère est puni de mort. Hassan, de Castoria, régénéré par le baptême, vivait oublié au fond de l'Acarnania sous le nom de Georges, cultivant un terrain qu'il avait loué. Comme il était remarquable par sa piété et par la pureté de ses mœurs, il ne tarda pas à être découvert par Metché Bono, mousselim d'Ali Pacha, qui le fit périr dans des supplices tels que je ne peux qu'en citer une particularité, qui fut de lui introduire dans les entrailles une sonde de fer rougie à blanc; je ne saurais consigner les autres détails.

Personne ne manque plus de précision que Pouqueville pour les faits dont il n'a pas été témoin. Quoi qu'il en soit du mahométan de Castoria, qui demanda le baptême à l'occasion du martyre de Démétrius, je ne puis me défendre contre cette idée que Hassan et Jean de Konitza sont un même personnage. Comme Hassan, Jean demeura à Ianina vers 1806, se fit baptiser, vécut « au fond de l'Acarnanie » et souffrit

(1) Pouqueville, *Histoire de la régénération de la Grèce*. Paris, 1824, t. Ier, p. 296.

le martyre de l'autorité du muzelin Bonos. Mais il est impossible d'établir le bien fondé de cette opinion, comme aussi bien de recueillir à Agrinion la moindre donnée précise sur ce Jean de Konitza.

Même chose pour les trois Péloponésiens. A Agrinion, personne, même parmi les prêtres, ne connaît la *passio* dont j'ai résumé le texte. Des vieillards interrogés répondent qu'ils ne savent plus. Les Turcs, disaient leurs pères, en ont tant tué! Au vrai, les affreux exploits des Albanais d'Ali Pacha et la guerre de l'Indépendance ont tellement bouleversé ce pays, que des faits qui n'ont pas cent ans de date, qu'on a même pris soin de consigner par écrit, y sont déjà oubliés.

Cependant l'église de Saint-Démétrius, près de laquelle fut pendu un des trois inconnus péloponésiens, existe toujours. Elle est située à l'extrémité de la ville et on y célèbre encore les cérémonies du culte. Une tradition dit qu'elle fut bâtie en 1765 sur les ruines d'un petit monastère ou d'une chapelle qui dépendait du patriarche de Constantinople. Cette dépendance est attestée du moins par une inscription sur marbre enchâssée dans le massif de l'autel. Tout à côté de l'autel est un énorme platane, qui a peut-être cent cinquante ans d'âge, et dont les branches ont dû servir de gibet au néo-martyr.

Le cadavre de Jean le Turc, d'après la *passio,* fut jeté dans un torrent non loin de l'église de Saint-Démétrius. Il existe, en effet, à 600 ou 700 mètres à l'est de l'église un torrent, le Katroulis, qui, traversant Agrinion du Nord au Sud, se jette dans le lac Lysimakia, peu éloigné de la ville.

On ne parle pas de la sépulture des Péloponésiens. Les Turcs d'ordinaire défendaient aux chrétiens d'ensevelir leurs victimes. Les cadavres étaient abandonnés aux chiens et les ossements dispersés. Pour Jean, la *passio* parle d'un champ que l'on appelle du nom du martyr. Mais depuis longtemps, sans doute, on ne sait plus où il se trouve. Doukakès embarrassé a changé le texte très clair en une phrase vague et indécise : « Un champ que depuis les Brakhorites vénèrent. »

*
* *

Voilà ce qu'avec beaucoup de patience j'ai pu recueillir sur ces quatre témoins de la foi orthodoxe. Jusqu'à quel point le titre de martyr peut-il leur être appliqué, je ne l'examinerai pas (1). Pour nous, en effet, ne peuvent être appelés en toute certitude martyrs que ceux dont le culte est reconnu par l'Eglise catholique.

D'autre part, ces trois inconnus et Jean le Turc sont morts pour leur foi. Est-il téméraire de penser que, l'union des deux Eglises une fois proclamée et le désir de neuf siècles enfin réalisé, Rome n'hésitera pas, après enquête, à inscrire dans son catalogue des saints, à côté de tant d'autres martyrs grecs, ces obscurs champions, qui, en face de l'insolence et de la brutalité turques, auront, dans les pays orthodoxes, assuré le triomphe du christianisme?

LOUIS ARNAUD.

Athènes.

(1) La question s'est souvent posée, même parmi les Grecs, de cette reconnaissance officielle des néo-martyrs. Nicodème l'Hagiorite, la plus grande autorité dans la matière, n'hésite pas à leur accorder ce titre, quand vraiment ils sont morts pour la foi. Cf. Préface au Νέον λειμωνάριον, édition Roussopoulos.

LE PREMIER SYNODE SYRIEN DE CHARFÉ
1ER DÉCEMBRE 1853-14 JANVIER 1854

Les premières années du XVIIIe siècle furent des plus fécondes pour l'Eglise catholique orientale. Outre les Grecs melkites que nous avons vu renouer, les premiers, leurs relations avec l'Eglise romaine et rentrer définitivement dans son giron, l'histoire nous apprend que toutes les autres communautés orientales furent poussées, les unes après les autres, à suivre la même voie. Avec le patriarche Denis-Michel Jaroué, précédemment archevêque d'Alep, toute l'Eglise syrienne reniait à jamais l'erreur des Jacobites et le monothélisme, pour embrasser la vérité catholique. L'Eglise arménienne suivit la même conduite sous la direction de son patriarche, Abraham Arzévian. Vint enfin l'Eglise chaldéenne, et le catholicisme refleurit en Orient avec un tel accroissement, que les persécutions ne manquèrent pas de surgir de toutes parts. Elles eurent pour résultat d'augmenter encore le nombre des nouveaux catholiques et d'affermir leur foi. Tous ces retours étaient sans doute principalement l'œuvre des missionnaires latins en Orient, mais nous devons aussi faire une large part aux prédications et aux ouvrages d'éminents ecclésiastiques orientaux, qui, après avoir eu le bonheur de puiser à Rome même la science catholique, s'efforcèrent ensuite de la répandre parmi leurs frères d'Orient.

Ces Eglises, qui venaient de se reformer, se préoccupaient avant tout de se donner un code disciplinaire qui leur servît de règle pour leur nouvel avenir. Elles avaient à se séparer définitivement des communautés schismatiques, à expurger leurs livres liturgiques et doctrinaux de toute erreur condamnée par l'Eglise romaine, et à tracer à leurs adhérents des règles conformes à la saine doctrine catholique. Telle était, en effet, l'œuvre principale que désirait accomplir, à cette époque, l'Eglise syrienne, la seule dont nous voulons nous occuper ici. Malheureusement, les nombreuses persécutions dont elle fut l'objet durant plus d'un siècle ne lui laissèrent pas le loisir d'entreprendre des réformes salutaires. Il fallut attendre des temps plus favorables.

Vers le milieu du XIXe siècle, plusieurs coryphées du schisme se rallièrent à l'Eglise catholique; citons Mgr Antoine Samhiri, Mgr Grégoire 'Issa, Mgr Jacques Hiliani, Mgr Matthieu Naqqar. A la mort du patriarche Pierre Jaroué, survenue à Alep en 1851, Mgr Planchet, délégué apostolique en Mésopotamie, résolut de réunir tous les évêques syriens à Charfé pour l'élection de son successeur. Par suite des persécutions des hérétiques, cette réunion ne put avoir lieu que vers la fin de 1853. Après avoir choisi le nouveau patriarche en la personne de Mgr Antoine Samhiri, les évêques présents procédèrent à la tenue du premier concile catholique de leur Eglise, sous la présidence du délégué apostolique, Mgr Benoît Planchet.

Grâce à la bienveillance d'un ami auquel nous nous empressons d'offrir nos meilleurs remerciements, nous avons eu la bonne fortune d'avoir entre les mains le texte intégral des actes de ce synode. C'est un manuscrit de 144 pages, en arabe, peut-être l'original lui-même, qui fut envoyé à Rome pour l'examen. En effet, nous y rencontrons çà et là des rectifications qui accuseraient plutôt une main étrangère. Malheureusement, notre manuscrit ne contient point les signatures des évêques qui ont pris part au concile. Il y a tout lieu de croire qu'il est incomplet de la fin, car la dernière page qui nous en donne la conclusion relate en dessous le mot « écrit », qui se rapporte à la page suivante, où devait se trouver

la date du synode, à la suite de laquelle venaient sans doute les signatures.

Quoi qu'il en soit, notre manuscrit renferme toutes les lois disciplinaires émises dans cette assemblée plénière. Il est surtout intéressant par la longue *introduction* placée en tête de ces travaux conciliaires, et qui nous donne, en abrégé, toute l'histoire de l'Eglise syrienne. Vient ensuite une exhortation du patriarche à l'adresse des nouveaux convertis syriens; puis le manuscrit met sous nos yeux toute la teneur du synode. Il est regrettable qu'on n'ait pas pris la peine de le faire examiner et approuver par le Saint-Siège, car il renferme des règlements fort sages et des enseignements très orthodoxes. Nous croyons faire plaisir aux lecteurs des *Echos d'Orient,* et principalement à nos frères les Syriens catholiques, en publiant la table des matières débattues dans cette assemblée solennelle. Nous traduirons ensuite presque *in extenso* la longue introduction du début, ainsi que l'exhortation du patriarche, et enfin la courte conclusion qui termine le concile.

I. Table des matières traitées au concile.

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Ainsi soit-il.

Livre du Synode de Notre-Dame de Charfé, embrassant une introduction, cinq parties et une conclusion.

Introduction: De l'histoire de notre nation syrienne en général, suivie d'un discours de S. B. Mgr le Patriarche et des très vénérés évêques.

Première partie: De la Foi, p. 25-31.

Deuxième partie: Des saints Sacrements. Cette partie renferme huit chapitres:

a) Ch. Ier. Des sacrements en général, p. 31-33.

b) Ch. II. Du sacrement de Baptême, p. 33-36.

c) Ch. III. Du sacrement de Confirmation, p. 36-37.

d) Ch. IV. Du sacrement de Pénitence, p. 37-52.

e) Ch. V. Du sacrement de l'Eucharistie, p. 52-64.

f) Ch. VI. Du sacrement de l'Extrême-Onction, p. 64-67.

g) Ch. VII. Du sacrement de l'Ordre, p. 67-73.

h) Ch. VIII. Du sacrement de Mariage, p. 74-79.

Troisième partie: De la Hiérarchie ecclésiastique. Cette partie renferme trois chapitres:

a) Ch. Ier. De S. B. Mgr le Patriarche, p. 79-89.

b) Ch. II. Des Métropolites et des Evêques, p. 90-100.

c) Ch. III. Des Prêtres et du Clergé, p. 100-110.

Quatrième partie: Des Eglises et des Rites qui y sont en usage. Des Jeûnes et des Fêtes. Cette partie renferme trois chapitres:

a) Ch. Ier. Des Eglises et de leurs revenus, p. 110-114.

b) Ch. II. Des Rites ou Cérémonies ecclésiastiques, p. 114-116.

c) Ch. III. Des Jeûnes et des Fêtes ecclésiastiques, p. 116-134.

Cinquième partie: Des Moines réguliers, du Séminaire commun et des Ecoles particulières. Cette partie renferme trois chapitres:

a) Ch. Ier. De la Congrégation régulière (1), p. 134-135.

(1) Voici ce que nous lisons à ce sujet dans le synode lui-même: « Notre nation syrienne possédait anciennement une Congrégation régulière; mais avec le temps elle fut abandonnée par suite des persécutions, des guerres et d'autres calamités nombreuses. A présent, nous nous sommes décidés, avec la grâce de Dieu, à renouveler cette Congrégation régulière au sein de notre nation. Et puisque l'ancienne Congrégation était dirigée par la Régle de saint Antoine, nous ordonnons que celle que nous nous proposons de fonder suive la même Règle précitée. Ainsi sera procuré plus facilement le salut des âmes, et ceux qui désireront quitter le monde pour suivre Jésus-Christ s'efforceront avec plus d'ardeur d'acquérir la perfection par la pratique des vœux ordinaires. »

De nos jours encore, l'Eglise syrienne catholique n'a point de Congrégation religieuse; les prêtres employés dans le saint ministère sont tous séculiers et dépendent soit de leurs évêques respectifs, soit du patriarche lui-même. La plupart d'entre eux ont été formés au Séminaire de Charfé; quelques-uns seulement ont fait de bonnes études soit à Rome, soit à l'Université des PP. Jésuites à Beyrouth. Les Bénédictins français de la Pierre-qui-Vire ont fondé et dirigent depuis quelques années, à Jérusalem, un Séminaire pour les Syriens catholiques.

b) Ch. II. Du Séminaire commun de la nation (1), p. 135-139.

c) Ch. III. Des Ecoles diocésaines particulières et des Confréries pieuses, p. 139-141. Un petit chapitre de quatre pages, intercalé à la fin de la IVe partie, donne des règles prudentes et très instructives touchant la sépulture des morts. Conclusion du synode de Notre-Dame de Charfé, p. 144.

II. Introduction historique : Les vicissitudes de l'Eglise syrienne.

Voici maintenant l'intéressante introduction placée en tête de ce synode. C'est, à grands traits, l'histoire de l'Eglise syrienne, de ses hérésies, de ses schismes et de ses retours au centre de l'unité.

Histoire de notre nation syrienne en général. — Aux débuts de l'Eglise, notre nation était unie avec tous les chrétiens de l'Orient. Comme eux, elle était soumise à l'autorité d'un seul patriarche; chaque diocèse était, de même, sous la direction d'un évêque unique. A cette époque, les patriarches ainsi que les évêques étaient choisis tantôt parmi les Syriens, tantôt parmi d'autres groupements ethniques. Quant au rite, il n'était pas uniforme en tous lieux, mais il se diversifiait suivant le dialecte, les coutumes et les pays. En outre, ces divergences qui s'implantaient dans les différentes Eglises orientales étaient aussi occasionnées par les hérésies de toutes sortes qui y prenaient naissance. En effet, les peuples qui se séparaient de l'Eglise catholique en embrassant une hérésie quelconque, se créaient une nation particulière pour laquelle ils se choisissaient des patriarches et des évêques spéciaux.

Ainsi commencèrent les Eglises nestorienne, jacobite et arménienne aux pays de Syrie, de Mésopotamie et d'Arménie, l'Eglise copte en Egypte. Or, le patriarche nestorien se réserva pour lui seul le titre de « patriarche de Babylone »; le patriarche jacobite prit le nom de « patriarche d'Antioche »; le patriarche arménien se fit proclamer « patriarche de Cilicie »; enfin, le patriarche copte prit le nom de « patriarche d'Alexandrie ». Quant aux « Grecs Roméens », qui étaient répandus dans tout l'Orient, ils se réservèrent, après leur séparation de l'Eglise romaine, les quatre sièges patriarcaux suivants : Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Enfin, lorsque plusieurs de ces hérétiques et schismatiques eurent embrassé la foi catholique, ils formèrent des Eglises particulières pour lesquelles ils se choisirent des patriarches spéciaux, approuvés et confirmés par le Siège apostolique. Ainsi furent restaurés le patriarcat catholique de Babylone pour les Chaldéens, le patriarcat d'Antioche pour les Grecs Roméens et les Syriens, le patriarcat de Cilicie pour les Arméniens. Quant aux Coptes catholiques de l'Egypte, ils sont administrés par un évêque des leurs, qui est vicaire apostolique du Saint-Siège.

L'*Introduction* aux actes du synode rappelle ici comment la nation syrienne se rallia tour à tour à l'hérésie monophysite et au monothélisme. Cette dernière doctrine ne dura pas longtemps, tandis que le monophysisme persista chez les Jacobites, ainsi nommés de Jacques Barad'i, métropolite d'Edesse au VIe siècle. Théodose, patriarche jacobite du IXe siècle, enseigna une nouvelle erreur que le synode résume ainsi : « Il y a en Jésus-Christ deux personnes, de même qu'il y a en lui deux natures. Or, puisque de ces deux natures il en résulte une seule, ainsi des deux personnes il résulte une seule personne. » Après cet exposé des diverses hérésies adoptées par les Syriens, l'*Introduction* continue en ces termes :

Cependant, à partir du VIe siècle, à l'époque de Jacques Barad'i, la nation sy-

(1) C'est le Séminaire de Notre-Dame de Charfé, fondé par le patriarche Denis-Michel Jaroué. Destiné exclusivement à la formation du clergé syrien, il relève directement du patriarche et chaque évêque a droit à y envoyer des élèves capables, soit en son nom propre, soit même au nom du patriarche. On y étudie les langues syrienne, arabe, latine et italienne. Avant d'être présentés aux saints Ordres, les élèves doivent faire le vœu d'obéissance au patriarche ou à leurs évêques respectifs, s'engageant à se rendre en mission partout où leurs supérieurs les enverront. Le Séminaire est dirigé par trois ou quatre prêtres séculiers syriens, choisis par le patriarche. Ils y instruisent une vingtaine de séminaristes. Le Séminaire est situé sur une éminence au-dessus de la charmante baie de Jounieh et domine majestueusement la mer. Le climat y est excellent et très favorable aux études.

rienne se sépara complètement de l'Eglise catholique, et dès lors elle commença à se donner des patriarches spéciaux dont le premier fut Sévère, qui avait fait chasser le patriarche Flavien de son siège d'Antioche.

Outre leur hérésie touchant l'Incarnation de Jésus-Christ, les Syriens jacobites embrassèrent encore d'autres erreurs; ainsi ils nièrent la procession du Saint-Esprit *ex Filio,* l'existence du purgatoire, la béatitude des saints et la primauté du Pontife romain. Ils admettaient cependant les sept sacrements, suivant l'enseignement de l'Eglise catholique.

Vient alors l'exposé des diverses tentatives de réunion à l'Eglise romaine.

A certaines époques, les Jacobites tentèrent de se réunir à l'Eglise romaine. En effet, Ignace Jacques XIV, de Damas, l'un de leurs patriarches au XVIe siècle, envoya Moïse Madano au pape Jules III, pour lui présenter la formule de sa foi orthodoxe; mais il ne persévéra point dans ces bonnes dispositions.

Son successeur, Ignace David, envoya de même la formule de sa foi catholique au Souverain Pontife Grégoire XIII; cette formule est conservée à la bibliothèque Vaticane. Ce patriarche ne persévéra pas non plus dans ces bonnes dispositions. Mais, vers le milieu du XVIIe siècle, Ignace Siméon, patriarche jacobite, embrassa la foi catholique, et son exemple fut suivi par plusieurs jacobites, qui rentrèrent dans le giron de la sainte Eglise. Il mourut en 1662.

Ignace-André Akhi-Jan lui succéda sur le siège patriarcal. Il avait été élève du collège syro-maronite, à Rome. Il fut confirmé par le Souverain Pontife Alexandre VII. Il consacra quelques évêques et il mourut à Alep en 1672.

Vint ensuite Ignace-Pierre, qui, par suite des agissements d'un nommé Georges, fut exilé à Adana et y mourut dans la forteresse de cette ville, en 1701. Alors ce même Georges, qui était jacobite, s'empara du siège patriarcal par la force armée, et la nation des Syriens catholiques demeura sans patriarche jusqu'à l'année 1783. Cependant, la succession des évêques ne fut point interrompue chez eux durant toute cette période.

En 1782, le patriarche Georges III, de Mossoul, qui, peu de temps auparavant, avait envoyé à Rome la formule de sa foi catholique, et demandé à rentrer dans le giron de la sainte Eglise, se trouva près de mourir. Le peuple le supplia de choisir le patriarche qui devait lui succéder, afin de dissiper ainsi toutes les dissensions qui pourraient surgir après sa mort. Il choisit Denis-Michel Jaroué, archevêque d'Alep, qui, peu de temps auparavant, avait embrassé la foi catholique.

Un certain nombre d'évêques et la grande majorité du peuple agréèrent cette élection et se décidèrent même à suivre le nouveau patriarche dans sa foi catholique. Aussi, après la mort de Georges III, l'archevêque Jaroué se hâta-t-il de se présenter au monastère de Za'faran (1), par ordre du Saint-Siège, et de s'y faire proclamer patriarche. Mais, peu de temps après, il dut quitter ce monastère, par suite des agissements du métropolite Matthieu, qui, avec l'appui de la Sublime Porte, s'empara du siège patriarcal et fit exiler le nouveau patriarche à Bagdad.

Enfin, pour échapper à ces persécutions, Mgr Jaroué se réfugia au Mont-Liban, au couvent de Charfé, qu'il acheta de ses propres deniers. Par ordre du Siège apostolique, ce même couvent devint le siège patriarcal pour les Syriens catholiques, en remplacement du monastère de Za'faran.

Mgr Denis-Michel Jaroué mourut en 1800. Son successeur fut le P. Michel Daher l'Alépin, qui, en 1804, résigna le patriarcat avec pleine liberté. On élut à sa place Siméon Hindi, religieux de Mossoul, qui se démit de même peu de temps après. Enfin, en 1820, Pierre Jaroué, archevêque de Jérusalem, fut proclamé patriarche. Il fut revêtu du pallium à Rome en 1827; de retour en Orient, il vint à Alep, où il établit sa résidence habituelle avec l'autorisation du Siège apostolique.

Nous voici arrivés, avec le milieu du XIXe siècle, aux événements qui préparèrent la tenue du concile.

A cette époque, une floraison nouvelle se fit, au sein de la nation syrienne, par la conversion de quelques évêques à la vraie foi catholique. Ce sont : Mgr Antoine Samhiri,

(1) Ce monastère, situé non loin de Mardin, en Mésopotamie, servait, de temps immémorial, de résidence patriarcale pour les Syriens.

Mgr Grégoire 'Issa, Mgr Jacques Hiliani et Mgr Matthieu Naqqar. Quelque temps après, à Jabal-el-Tour, Mgr Grégoire Zéitoun embrassait la foi catholique avec quelques familles de Meddiatt (1).

De tous ces bons résultats obtenus, nous pouvons prévoir qu'avec le secours de la grâce divine, sous peu aura lieu la conversion d'un grand nombre d'hérétiques à la foi catholique et une consolation extraordinaire sera procurée à l'Eglise, longtemps attristée par la séparation de ses enfants.

Après la mort du patriarche Pierre Jaroué, survenue à Alep en 1851, les évêques résolurent de se réunir pour l'élection de son successeur; mais par suite de certains obstacles, ils ne purent le faire que vers la fin de l'année 1853. Leur réunion eut lieu au Mont-Liban, au couvent de Notre-Dame de la Délivrance. Se trouvaient à ce synode: Mgr Antoine Samhiri, archevêque de Mardin et vicaire patriarcal par ordre du Saint-Siège; Mgr Jacques Hiliani, archevêque de Damas; Mgr Matthieu Naqqar, métropolite de Nabk; Mgr Joseph Hayek, métropolite de Beyrouth. Quant à Mgr Grégoire 'Issa, métropolite de Mossoul, et à Mgr Grégoire Zéitoun, métropolite de Meddiatt, ils envoyèrent leur vote par écrit, car ils ne pouvaient s'y présenter en personne. Enfin, arriva Mgr Benoît Planchet, délégué apostolique en Mésopotamie, chargé par le Saint-Siège de surveiller l'élection patriarcale et de présider, au nom du Souverain Pontife, le synode que les évêques s'apprêtaient à tenir immédiatement après l'élection.

Le 1er décembre 1853, fut élu patriarche, à l'unanimité des voix, Mgr Antoine Samhiri, qui prit le nom d'Ignace. Sur-le-champ, on réunit le synode qui ne prit fin que le 14 janvier 1854. On en envoya une copie à Rome pour y être soumise à l'examen et à la confirmation du Siège apostolique.

III. Exhortation du patriarche au clergé et au peuple.

Après avoir terminé les travaux conciliaires, les évêques, en union avec le patriarche, les présentèrent au clergé et au peuple pour les exhorter à en faciliter et favoriser la réalisation pratique. A cette occasion, Mgr Ignace Samhiri publia la petite encyclique suivante:

Nos bien-aimés fils, prêtres, notables et laïques de notre nation syrienne.

Il importe que vous compreniez bien comment notre nation, restaurée par son retour à la religion catholique, avait aussi grandement besoin de revenir à la pratique des saints canons, de s'organiser et de se discipliner. En effet, elle est demeurée bien longtemps dans les ténèbres de l'hérésie et du désordre, privée des exhortations de celui qui ne donne sa lumière qu'aux enfants de la vraie foi. C'est pourquoi, après l'élection patriarcale, nous nous sommes immédiatement réunis en synode, en présence de notre frère, Mgr Benoît Planchet, délégué apostolique en Mésopotamie, et chargé par le Pontife romain de le présider en son nom.

En vous présentant notre synode pour vous exhorter à en observer les ordonnances et les prescriptions, nous prions avant tout votre piété de remercier avec nous la miséricorde divine, qui nous a pris en pitié, a mis entre nous la concorde la plus absolue, et a enflammé nos cœurs d'un zèle ardent pour nous servir de tous les moyens capables de procurer votre bien spirituel et le salut éternel de vos âmes. Cette concorde, en effet, est nécessaire pour l'édification de tous; « car, dit le Sauveur, toute maison qui se divise contre elle-même tombera en ruines ». C'est pourquoi nous espérons que, par la force de cette union, Dieu bénira nos travaux, et notre nation s'organisera, s'affermira et s'accroîtra par le retour de nos frères séparés au bercail du Bon Pasteur, notre Rédempteur, Jésus-Christ.

Nous vous exhortons donc, bien-aimés fils, à vous unir à nous pour implorer la divine miséricorde et supplier la Vierge Marie, Notre-Dame de la Délivrance, dans le monastère et sous la protection de laquelle nous nous sommes réunis, de conserver parmi nous cette concorde salutaire qui se perfectionne par l'union de la charité et la soumission des subordonnés à leurs supérieurs légitimes.

Que si vous désirez ardemment procurer de grandes consolations à notre mère la sainte Eglise, par la conversion de ses enfants séparés, il importe que vous donniez à tous les bons exemples d'une vie

(1) Meddiatt, non loin de Mossoul, en Mésopotamie, ville autrefois très importante et très populeuse.

sainte et de la pratique des vertus exigées des vrais disciples de Jésus-Christ. Dans ce but, nous exhortons vivement votre piété à vous renouveler dans l'ardeur de la foi, à observer ponctuellement les divins commandements et les prescriptions ecclésiastiques, et à fréquenter les saints sacrements, qui sont les sources des grâces divines, les grands moyens de notre sanctification et du salut de nos âmes.

Vous savez que notre Sauveur, Jésus-Christ, n'a fondé qu'une seule Eglise, en dehors de laquelle il ne peut y avoir de salut pour personne. Il est lui-même l'arbre qui donne la vie et la force, et toute branche qui en sera séparée sera flétrie et périra. Attachez-vous donc fermement à votre foi, qui est la vraie; évitez avec soin les maîtres de l'erreur, qui vous arriveront avec des doctrines nouvelles et une religion fausse qui n'est certes pas celle de Jésus-Christ et de sa sainte Eglise; remerciez la bonté divine, qui vous a gratifiés de la foi orthodoxe, qui est la foi des saints, la foi des martyrs, la foi des élus au royaume céleste, la seule foi véritable; enfin, décidez-vous à vivre selon les enseignements de cette foi et à mourir en elle.

Cette même foi nous apprend nos obligations chrétiennes; elles nous pressent, avant tout, d'aimer Dieu qui nous a créés et nous conserve toujours, d'aimer notre prochain, quel qu'il soit, d'un amour vrai selon le commandement du Seigneur qui, par amour pour tous, s'est livré à la mort sur le bois de la croix; enfin, de supporter avec patience les adversités de cette vie, qui nous font comprendre que nous n'avons point de demeure permanente sur cette terre, et nous font mettre en pratique la parole de notre Sauveur, Jésus-Christ : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé » et obtiendra le repos éternel dans la Jérusalem céleste, l'Eglise des élus.

En vue d'obtenir cette foi, bien chers fils, nous vous commandons la soumission absolue au Siège apostolique où règne le Pontife romain, successeur de saint Pierre, Vicaire de Jésus-Christ sur la terre et Chef visible de l'Eglise. Car la soumission au Siège romain de Pierre et à ses ordres est la marque distinctive des vrais enfants de l'Eglise. Unissez donc vos prières à celles que nous offrons aujourd'hui au Très-Haut pour l'exaltation de sa sainte Eglise, l'extension de sa foi dans tout l'univers, afin qu'il découvre à tous la douceur et la majesté de sa loi. Ainsi tous sauront que son saint Nom est connu et glorifié parmi tous les peuples, et qu'ils ont un Sauveur dans les cieux. Ils accepteront la foi qu'il avait prêchée sur la terre, et ainsi il y aura un seul troupeau soumis à un seul pasteur.

CONCLUSION DES ACTES DU SYNODE

Après cette exhortation si touchante, le synode se termine par la courte conclusion suivante.

Nous, soussignés, nous sommes réunis dans le Seigneur, au couvent de Notre-Dame de la Délivrance, situé au district de Kesraouan, au Mont-Liban, et connu sous le nom de Charfé-Dar'oun, dans le but de tenir un synode pour organiser notre nation syrienne catholique. Cette réunion s'est accomplie sous la présidence de Mgr Benoît Planchet, délégué apostolique en Mésopotamie et muni de pouvoirs spéciaux du Pontife romain. Ce synode a commencé le 1er décembre 1853 et a pris fin le 14 janvier 1854. Nous proclamons que ce synode s'est poursuivi dans un accord parfait de nous tous. C'est pourquoi nous déclarons accepter toutes les ordonnances, prescriptions et disciplines qui y sont relatées. De plus, suivant les ordres de l'Eglise catholique, nous présentons notre présent synode au pontife romain Pie IX, glorieusement régnant, suppliant Sa Sainteté d'en ordonner l'examen et de daigner le confirmer, si Elle le juge à propos. Enfants de la sainte Eglise, nous nous soumettons humblement à tout ce qui y sera ordonné, disposé et corrigé par le Siège apostolique.

On a vu, au début de ces pages, que cette confirmation du synode syrien de Charfé par Rome n'a pas eu lieu. Nous avons tenu cependant à présenter cette courte notice à nos frères les Syriens catholiques du patriarcat d'Antioche, heureux si nous pouvions faire naître, chez l'un ou l'autre des éminents ecclésiastiques que compte ce patriarcat, le désir et le projet de nous donner un jour l'histoire complète, exacte et documentée de leur Eglise.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

LES « ORIENTALIA »
DE LA BIBLIOTHÈQUE JOHN RYLANDS

Trois volumes, in-4° monumental, pour un catalogue de papyrus démotiques; un volume tout aussi monumental et splendidement édité pour un catalogue de papyrus grecs — et ce n'est que le premier ; — un volume semblable pour un catalogue de manuscrits coptes! Et ces catalogues signés respectivement Griffith, Hunt, Crum! Le tout publié luxueusement par une bibliothèque qui tient en réserve et nous promet bien d'autres richesses encore. Et cette bibliothèque n'a pas douze ans d'existence! Où sommes-nous donc?

Nous sommes à Manchester, et je devine l'étonnement de plusieurs à la révélation d'un Manchester à ce point curieux de trésors littéraires et de papyrus, à côté de ses balles de coton. — Eh bien! il faut savoir qu'il n'y a peut-être pas au monde, à l'heure qu'il est, Londres mis à part, de cité industrielle et commerciale intellectuellement mieux dotée. Bibliothèques, écoles, Université, rien n'y manque, ou plutôt tout y abonde. Du reste, ce n'est pas tout à fait d'aujourd'hui que les affaires y marchent de front avec l'activité d'une culture libérale. Les spéculations de la fortune et celles de la pensée n'y sont donc pas jugées incompatibles. Bref, comme jadis à Venise, les sciences et les arts trouvent à Manchester de magnifiques et paisibles retraites — j'allais dire des boîtes à coton — que n'ont pas l'air de troubler le moins du monde les agitations d'un immense commerce.

La « John Rylands Library », l'une des plus récentes, mais non la moins importante des institutions littéraires de Manchester, fut ouverte au public le 6 octobre 1899. Elle doit son établissement à la munificence de Mrs Rylands, qui l'érigea, la pourvut et dota princièrement, pour perpétuer à Manchester la mémoire du grand citoyen que fut son mari, John Rylands, et dans le but de favoriser les hautes études. Mrs Rylands est morte le 4 février 1908. Je ne puis mieux faire que de renvoyer, pour plus de détails sur la fondatrice et sa fondation grandiose, au *Bulletin of the John Rylands Library.....*, volume I, numéro 6, october 1908 (car la bibliothèque a son bulletin périodique), et à une brochure publiée en 1907 sous le titre : *The John Rylands Library. A brief historical description of the Library and its contents.* Les photographies qu'on y a insérées donneront en même temps une idée des splendeurs de l'installation.

L'érection du monument commençait en 1890, deux ans après la mort de M. Rylands. En 1892, sa veuve faisait l'acquisition de « la plus belle et la plus riche bibliothèque d'Europe » — au dire de Renouard, — l'*Althorp Library*, collection de 40000 volumes réunis par Lord Spencer (1790), riche en incunables et en éditions princeps de toutes sortes. Ce premier fonds s'est rapidement augmenté. La *Rylands Library* compte aujourd'hui 130 000 volume et constitue, suivant le désir de la fondatrice, un véritable lieu de pèlerinages pour les amateurs de livres rares, en même temps qu'un magasin d'abondance pour les études philosophiques, théologiques, historiques, aussi bien que philologiques, littéraires et bibliographiques.

Au mois d'août 1901, Mrs Rylands, renchérissant sur la magnificence de ses libéralités antérieures, acquit pour cette bibliothèque la collection entière des pa-

(1) *The John Rylands Library, Manchester. Catalogue of an Exhibition of Manuscript and Printed Copies of the Scriptures, illustrating the History of the Transmission of the Bible, shown in the Main Library from March to December*, 1911. 9 1/2 × 6, 125 pages. Manchester, University Press.

pyrus et des manuscrits de lord Crawford. Ce fut une acquisition sensationnelle. La *Bibliotheca Lindesiana* n'était qu'un de ses éléments, et pourtant, à elle seule, elle passait pour être, comme cabinet de manuscrits, au moins le pendant de ce qu'était, pour les incunables et les livres rares, l'*Althorp Library*. Il serait difficile d'exagérer l'importance de cette nouvelle acquisition de Mrs Rylands. En entrant dans la nouvelle fondation, c'est une collection inappréciable de 6 000 articles, connus jusque-là seulement de quelques savants spécialistes privilégiés, qui, désormais, allait s'ouvrir libéralement à tous les travailleurs, archéologues, etc., aux artistes aussi. Rien que pour la richesse de certaines reliures, ornées de métaux, d'ivoires, etc., chefs-d'œuvre de joaillerie des XIIe et XIIIe siècles, elle prend rang immédiatement après la Bibliothèque Nationale de Paris et la Bibliothèque Royale de Munich. Mais surtout, à côté de manuscrits arméniens, thibétains, siamois, chinois, japonais, malais, persans, arabes, turcs, papyrus coptes et manuscrits des Ve et VIe siècles, de papyrus grecs, de manuscrits samaritains, de rouleaux et *codices* hébraïques, on y trouve la plus belle réunion de papyrus démotiques connue jusqu'à ce jour. Inutile d'ajouter que Mrs Rylands a sacrifié pour cette acquisition des sommes énormes. Et ce n'était pas son dernier mot. Par testament, elle léguait encore à sa bibliothèque, outre des milliers de livres, manuscrits et estampes, qu'elle conservait dans sa résidence de Longford Hall, un capital de 200 000 livres (5 millions de francs), assurant un revenu de 325 000 francs, grâce auquel les *trustees* et *governors* de l'institution remplissent, à la satisfaction — je devrais dire à l'admiration — générale, le vœu de la fondatrice.

On s'est tout de suite mis aux catalogues, et c'est aux savants spécialistes les plus éminents dans chaque branche qu'en est confiée la publication : le professeur Hogg pour les manuscrits arabes, les Drs Grenfell et Hunt pour les papyrus grecs, M. F. Ll. Griffith pour les papyrus démotiques, M. Crum pour les coptes, le Dr M. Rhodes James pour les orientaux, M. Cowley pour les samaritains, M. Nicholson, de Cambridge, pour les manuscrits persans, le professeur Margoliouth pour les papyrus arabes.

L'œuvre est en pleine activité. Le bulletin d'octobre 1908 — je n'ai que celui-là sous les yeux — parle de conférences très suivies qu'on y a données pendant l'hiver de 1907-1908. Des réunions spéciales y mettent les plus humbles travailleurs au courant des ressources variées que peut leur offrir la bibliothèque. Outre les conférences, on multiplie les expositions destinées à mobiliser méthodiquement sur un point donné toutes ces ressources. La publication dont je donne le titre au commencement de cet article en fournit un exemple. Voici encore le *Catalogue of an exhibition of illuminated manuscripts principally biblical and liturgical exhibited on the occasion of the meeting of the Church Congress in october 1908;* le *Catalogue of the Exhibition of early greek and latin classics*, etc.

Je me reprocherais de ne pas prononcer ici le nom du bibliothécaire en chef, M. Gruppy. On connaît le type du bibliothécaire avare et jaloux. M. Gruppy, comme les Delisle et les Omont, à l'école desquels il a pris langue pendant un certain temps, est tout l'opposé de ce type-là. C'est une constante préoccupation chez lui, c'est un bonheur de sa vie de faire rendre aux livres tous les services possibles. L'organisation des conférences et des expositions dont je viens de parler suppose une initiative intelligente et toujours en éveil, toujours en quête des moyens d'attirer l'attention des travailleurs sur les richesses littéraires qu'on ne demande qu'à mettre à leur portée. C'est l'âme de M. Gruppy qu'on devine partout. Naturellement il ne se contente pas de susciter et d'alimenter les activités littéraires ; il paye, par surcroît, de sa personne. Mais partout il apporte, si j'ose ainsi dire, le même prosélytisme bibliographique. Je

n'en veux pour preuve que les sujets de conférence qu'il affectionne : *The Books of the Middle Ages and their makers*, tel est le titre de celle qu'il donnait, au milieu de ses livres, le 7 mars 1908, à la *North-Western Cooperative Educational Committees' Association*. Il vient également d'entreprendre une série de *reproductions of unique or rare books in the possession of the John Rylands Library* sous ce titre : *The John Rylands Facsimiles*. Les vues généreuses de la fondatrice ne pouvaient trouver un interprète et un exécuteur testamentaire plus fidèle, plus diligent, plus hospitalier. C'est un hommage et une justice qu'aiment à lui rendre de loin comme de près tous ceux qui ont mis à contribution son obligeance inépuisable.

J'en ai dit assez pour montrer que la *John Rylands Library* n'est pas seulement un numéro de *Great attraction* pour les programmes d'admiration conventionnelle et fugitive de l'agence Cook, et qu'elle n'est pas davantage un de ces dépôts oubliés dont on ne secoue jamais l'inutilité poudreuse. C'est véritablement un organe scientifique vivant et agissant. Le comité des *Trustees, Governors and Principal officers*, auxquels Mrs Rylands en a confié le développement intérieur et la mise en valeur pratique, continue collectivement d'en être le Mécène, et de favoriser, de susciter même, je le répète, les activités littéraires, par les facilités qui leur sont offertes dans des conditions idéales de largeur, d'intelligence et d'initiation. Dès maintenant, en particulier, la bibliothèque John Rylands ne saurait être négligée dans aucun des domaines de l'orientalisme savant.

*
* *

C'est, en même temps qu'un catalogue, une publication monumentale de papyrus démotiques que nous offrent les trois volumes de M. F. Ll. Griffith (1). Il s'agit de la collection formée par lord Crawford au cours d'un voyage en Egypte durant l'hiver de 1898-1899, mais dont il n'était resté possesseur que jusqu'en 1901. Mrs John Rylands, à cette date, en faisait l'acquisition, et la déposait avec tous les manuscrits de Haigh Hall, sa résidence, à la bibliothèque fondée par elle sous le nom de son mari.

Ce fonds démotique est extraordinairement riche en textes de l'époque préptolémaïque, et, sous ce rapport, le catalogue fait plus que doubler la somme de ce que les diverses publications spéciales nous avaient fait connaître jusqu'ici. Ce n'est rien dire encore. Car l'une de ces pièces, le n° IX, est unique en son genre et nous ouvre des horizons tout nouveaux sur l'époque de Psammétique. On y saisit, en quelque sorte sur le vif, le jeu des lois et des institutions de l'Egypte au VIIe siècle avant l'ère chrétienne. Aux yeux des égyptologues, la Petition de Peteesi — c'est le nom désormais célèbre de cette pièce — dépasse, sans comparaison possible, en valeur et en intérêt, tous les monuments connus de l'ancien démotique.

Lord Crawford, considérant l'importance scientifique d'un pareil trésor de papyrus, en avait projeté la publication complète dans un catalogue dont il avait confié la rédaction à M. F. Ll. Griffith. L'illustre savant continua son travail après le transfert des papyrus à la bibliothèque Rylands, et celle-ci prit même à sa charge tous les frais d'une publication fort onéreuse, sans doute, mais aussi dont elle peut être très fière. Ce n'en est pas moins à M. F. Ll. Griffith qu'on est redevable avant tout d'une œuvre à laquelle il n'a pas consacré moins de dix ans, transcrivant diplomatiquement les papyrus les plus anciens, indépendamment des reproductions photographiques (encore insuffi-

(1) *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester. With Facsimiles and complete translations by* F. Ll. Griffith, *M. A. Reader in Egyptology in the University of Oxford*. Volume I. *Atlas of Facsimiles*. Manchester, University Press, 1909 (LXXXV planches). Volume II. *Hand-copies of the earlier documents* (n^os I-IX). Manchester, 1909 (XLII planches). Volume III. *Key-List, Translations, Commentaries and Indices*. Manchester, 1909 (XII-468 pages).

santes à son gré, sans cette précaution) qu'en donne le premier volume, aussi bien que de tous les autres, les traduisant en hiéroglyphes, même en copte, les transposant en caractères latins, les traduisant en anglais, les annotant, etc., bref, les présentant et les étudiant sous toutes les formes, au moyen d'*indices*, de monographies et de glossaires où l'on passe en revue méthodiquement les mots démotiques, les noms de lieux et de personnes, des dignités et professions, sans parler d'un nombre infini de renseignements géographiques, historiques, politiques, religieux, paléographiques, philologiques, etc. Sous la plume de M. Griffith, rien que la présentation des lieux au lecteur devient une description très intéressante, très fouillée.

L'auteur divise les papyrus de Manchester en quatre groupes, suivant leur âge et leur provenance. Neuf ont été trouvés sur la rive droite du Nil, dans les ruines du temple de El Hibeh, le seul peut-être qui subsiste encore de tous les temples de la moyenne Egypte. Les nos I et II de ce groupe datent du règne de Psammétique Ier; les nos III à VIII du règne d'Amasis, et le no IX (la Pétition de Peteesi) du règne de Darius Ier. Toujours en suivant l'ordre chronologique, nous trouvons les papyrus ptolémaïques au nombre de vingt-six, cinq provenant de Thèbes. Ils embrassent une période d'environ quarante ans, d'Alexandre IV à Ptolémée Philadelphe, en passant par Ptolémée Ier. Dix-huit proviennent de Gebelin, au sud de Thèbes, s'échelonnant de Ptolémée VI Philométor à Ptolémée Eupator, Ptolémée Evergète II, Cléopâtre, Alexandre et Bérénice. Il reste trois autres papyrus ptolémaïques dont M. Griffith ne peut déterminer la provenance. Enfin, les nos XLIV (règne de Tibère) et XLV (règne de Claude) ont été rencontrés à Dune, dans le Fayoum.

Il est impossible de donner la moindre idée de l'immense et consciencieux travail dont témoignent ces trois volumes. Il faudrait avoir sous les yeux, par exemple, les vingt-cinq planches (trois sont doubles) reproduisant les transcriptions de ces documents, faites à la main par l'éditeur, dans le deuxième volume, puis les trente-cinq pages de leur transfert en hiéroglyphes et en caractères « européens » et coptes, avec annotation courante extrêmement riche; enfin, les cinquante-deux pages où l'auteur étudie méthodiquement la pièce — traduite cette fois en anglais, — et ce ne serait pourtant sur ce point, de beaucoup le plus important, il est vrai, qu'une moitié des résultats, puisque la *Part. II. Philological,* l'armature des glossaires et de ce qui porte le titre d'*Indices*, où sont fondues toutes leurs données avec celles des autres pièces, en représente encore un élément considérable. L'œuvre, en un mot, fait le plus grand honneur à la science anglaise et à l'intelligente générosité de ses Mécènes.

GERMANOS GALLOPHYLAX.

Ryde.

ORGANISATION DE LA COMMUNAUTÉ GRECQUE ORTHODOXE DE KADI-KEUI

Dans deux articles publiés récemment, ici même (1), nous avons fait connaître l'organisation générale de l'Eglise grecque orthodoxe. Déjà, à la lecture de cet exposé d'ensemble, tout homme avisé aura reconnu combien est intime la compénétration de l'élément ecclésiastique et de l'élément laïque dans le gouvernement de

(1) Cf. *Echos d'Orient*, mars 1911, p. 110-116; mai 1911, p. 160-166.

cette Eglise. Mais, pour saisir de plus près les inconvénients ou les avantages qui résultent de cette situation, il est à propos d'étudier, non plus seulement l'Eglise orthodoxe ou un diocèse en général, mais aussi une communauté orthodoxe en particulier, soit dans ses rapports avec ses chefs hiérarchiques, soit dans les multiples détails de sa vie paroissiale.

C'est pourquoi, dans cet article, nous nous proposons de faire connaître, en nous fondant sur des documents officiels, le règlement de la Communauté grecque orthodoxe de Kadi-Keuï (1). A cet effet, après avoir indiqué quelle est l'organisation générale de cette Communauté, nous considérerons tour à tour dans cette grande famille les droits et les devoirs respectifs du clergé et des autres membres de la Communauté.

I. Organisation générale de la Communauté.

Association de tous les Grecs orthodoxes de la ville de Kadi-Keuï qui sont sous la juridiction spirituelle du métropolite dit de Chalcédoine. Cette Communauté possède quatre églises, trois écoles, deux cimetières, un théâtre et un *baghiasma* ou fontaine sacrée. Elle est administrée par une *éphorie* centrale (2), par les Commissions des églises et des cimetières, par les *éphories* particulières des écoles et par une Commission dite de *contrôle* (3).

Les cinq membres de l'*éphorie centrale* sont élus au scrutin secret parmi les notables de la Communauté et remplacés par d'autres tous les deux ou trois ans. C'est d'eux que dépendent le secrétariat général de la Communauté, le bureau de comptabilité générale, le bureau des registres de l'état civil, la trésorerie centrale et, en général, l'administration des biens de la Communauté. A l'*éphorie* revient aussi le droit de choisir son président, son secrétaire et son trésorier, d'administrer les biens des églises et des écoles, de surveiller le travail des autres Commissions ou *éphories*, de souscrire les emprunts à contracter, de faire le bilan annuel de la Communauté et d'en établir le budget pour le soumettre à l'approbation d'une assemblée générale et de faire connaître dans les assemblées générales régulières la situation administrative de la Communauté. Aux réunions régulières de l'*éphorie* qui se tiennent une fois par mois, la présence de trois membres est requise pour que l'on ait le *quorum* voulu; la signature de trois *éphores* est également indispensable sur les écrits qui intéressent la Communauté tout entière; les décisions de l'assemblée sont toujours prises à la majorité absolue des voix, et, en cas d'égalité des suffrages exprimés, la voix du président est prépondérante (1).

Au-dessous de l'*éphorie centrale* chargée, on le voit, de la direction générale de la Communauté, il faut placer, par ordre d'importance, la *Commission des églises et des cimetières* dont les membres sont élus à la réunion générale annuelle de tous les membres de la Communauté et remplacés par d'autres tous les trois ans. Cette Commission se choisit elle-même un président, un secrétaire et un caissier, veille à l'entretien des églises et des cimetières et nomme les ministres inférieurs préposés au service des églises. Elle se garde de faire des dépenses qui n'ont pas été prévues en général dans le budget annuel de la Communauté. Pas plus que les membres de l'*éphorie* centrale, les trois membres de cette Commission n'ont droit à une rétribution quelconque (2).

Voici maintenant les *éphories des écoles*

(1) La ville actuelle de Kadi-Keuï, située sur la rive asiatique de la Marmara, à l'entrée du Bosphore, en face de Constantinople, est bâtie sur l'emplacement de l'ancienne ville de Chalcédoine où se tint, en 451, le IVe Concile œcuménique. Sa population est actuellement de 30 000 âmes, dont 15 000 Grecs, 5 000 Arméniens, 2 000 Latins, 6 000 musulmans, 2 000 Juifs et 200 protestants. Les Grecs orthodoxes y sont donc en majorité.

(2) Κανονισμὸς τῆς ἐν Χαλκηδόνι ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου κοινότητος, Kadi-Keuï, Koromila, 1910, p. 1-8.

(3) P. 19-20.

(1) *Op. cit.*, p. 10-13.

(2) P. 13-16.

qui, comme l'*éphorie centrale*, se choisissent leur président, leur secrétaire et leur caissier. A elles revient le soin d'administrer les écoles sous la surveillance de l'*éphorie centrale* et de répartir les fonds affectés par l'*éphorie centrale* aux dépenses scolaires; mais il leur est défendu de souscrire des emprunts et de prélever des sommes pour des dépenses extraordinaires sans l'autorisation de l'*éphorie centrale*. Enfin, c'est à ces *éphories* que la Communauté grecque orthodoxe confie le soin d'examiner les enfants nés de parents hétérodoxes qui sollicitent leur admission dans les écoles grecques orthodoxes de Kadi-Keuï (1).

Le travail des Commissions précédentes est complété par la *Commission* dite de *contrôle*. Cette dernière, composée de trois membres, est accessible à tous les notables de la Communauté qui ne font pas déjà partie des autres Commissions ou *éphories*. Elle est chargée de vérifier annuellement tous les livres de comptes des autres Commissions et d'exiger de chaque membre de ces Commissions les éclaircissements nécessaires. Ces renseignements servent de base au rapport final que signent les trois membres contrôleurs et qui relate, avec les excédents ou les déficits budgétaires, les infractions au règlement de la Communauté dont se sont rendus coupables les divers membres des Commissions durant l'exercice qui vient de s'écouler (2).

Les membres de l'une ou l'autre de ces *éphories* et de ces Commissions sont élus dans des assemblées générales de la Communauté. Sont déclarés électeurs tous les orthodoxes qui ont fixé leur domicile à Kadi-Keuï et qui versent annuellement une redevance de 30 piastres (6 fr. 30) à la caisse générale de la Communauté; sont déclarés de plus *éligibles* tous ceux qui versent par an à la même caisse la somme de 100 piastres (21 francs). Mais, pour être *électeurs* et *éligibles*, les orthodoxes ne doivent jamais avoir encouru de condamnation judiciaire infamante, doivent être mariés légalement et n'être ni salariés par la Communauté, ni membres du clergé, ni indigents, ni pères d'enfants reçus gratuitement dans les écoles de la Communauté.

Affichés tous les ans, du 1er au 16 janvier, dans le *narthex* des églises, les noms des électeurs et des éligibles sont ensuite répartis sur les listes particulières des représentants de Kadi-Keuï, soit à l'élection du patriarche, soit au Conseil mixte du Phanar, soit à l'élection des deux *mouktars* (1) de la Communauté, soit enfin à l'élection des députés de Constantinople à la Chambre turque.

Convoquée par le président de l'*éphorie centrale*, l'assemblée générale des électeurs est *régulière* si elle se réunit une fois par an en février; *extraordinaire*, si, à la demande d'au moins cinquante électeurs, elle tient ses séances en dehors du temps fixé; les votes y sont *publics*, à main levée ou par appel nominal, selon le désir du président — le métropolite de Chalcédoine ou un clerc délégué à cet effet, — mais toujours *secrets*, s'il s'agit de trancher une question personnelle, et les décisions, prises autant que possible à la majorité absolue des voix, sont consignées dans un registre spécial par le secrétaire de l'assemblée.

Observons à ce sujet qu'il n'est pas permis au père et à son fils, au beau-père et à son gendre et à deux frères d'être en même temps membres, l'un de l'*éphorie centrale*, l'autre d'une Commission ou d'une *éphorie* quelconque : mesure de sagesse qui a pour but de conjurer le péril, si commun dans ces associations, du favoritisme familial.

Enfin, si l'un des membres de ces *éphories* ou Commissions n'accepte pas son élection, s'il donne sa démission, s'il meurt ou s'il manque gravement à l'un de ses devoirs, on lui nomme d'office un remplaçant (2).

(1) P. 17-18

(2) P. 19-20.

(1) P. 20-32 sq. — Nous précisons plus loin les fonctions de ces mouktars.

(2) P. 32-33.

Telle est donc, dans ses grandes lignes, l'organisation de la Communauté de Kadi-Keuï. Jusqu'ici, nous n'avons guère parlé du rôle du clergé. En effet, les ecclésiastiques n'étant ni électeurs ni éligibles, sauf quand il est question de choisir un nouveau patriarche, nous n'avions pas dans le gouvernement général de la Communauté d'influence ecclésiastique à signaler (1). Cependant, le clergé occupe une large place dans la Communauté. D'abord, c'est le métropolite de Chalcédoine qui ratifie les élections dont nous avons parlé. En second lieu, les ecclésiastiques remplissent dans la Communauté les importantes fonctions que nous allons indiquer.

II. Le clergé.

Nous parlerons successivement de son organisation en général, de ses devoirs et des subventions régulières ou extraordinaires auxquelles il a droit.

Un métropolite, chef hiérarchique, cinq prêtres et trois diacres composent le clergé attaché aux quatre églises de la Communauté. De ces clercs, « qui tous doivent être d'une conduite irréprochable », deux au moins sortent de l'Ecole théologique de Halki et prêchent autant que possible les dimanches et les jours de fête; trois prêtres, les plus âgés, remplissent les fonctions de confesseur, enfin, tous ont été élus par l'*éphorie centrale*, d'accord sur ce point avec la Commission des églises et approuvés par le métropolite (2).

Nombreux sont leurs devoirs : au curé ou prêtre principal de la Communauté (ὁ προϊστάμενος) incombe le soin de prêcher dans les églises de la Communauté, de veiller sur la conduite des prêtres et des autres clercs, ses subordonnés, de les punir au besoin après en avoir référé au métropolite et à l'*éphorie centrale*, de répartir équitablement les charges du ministère entre ses inférieurs, de veiller à ce que les saints offices soient célébrés avec convenance, d'avertir l'*éphorie centrale* des sujets de plainte qu'il peut avoir à formuler contre son clergé et de tous les perfectionnements qu'il se propose d'apporter au service des églises (1).

Après le curé, les prêtres et les diacres de la paroisse auxquels on prescrit d'habiter seuls dans des cellules contiguës aux églises, de ne jamais abandonner leur ministère, le jour ou la nuit, sans l'autorisation du curé, de se conformer, au point de vue administratif, aux décisions de la Commission locale, d'obéir en tout à leur curé dans le domaine canonique, de prêcher, s'ils sont théologiens, conformément aux décisions de leur curé, d'accord sur ce point avec l'*éphorie centrale*, de remplir leurs devoirs de pasteurs à toute heure du jour ou de la nuit, d'être, en tout temps, vêtus décemment et recommandables par leurs bonnes mœurs, de ne pas voyager sans une autorisation écrite de l'*éphorie centrale*, sous peine de punition; enfin, s'ils sont mariés, de passer la nuit dans leurs maisons, mais de se tenir prêts à remplir leurs devoirs au premier appel du curé et, à tour de rôle, de veiller la nuit dans une église (2).

Tels sont les devoirs généraux du clergé grec de Kadi-Keuï. Comme les droits sont corrélatifs des devoirs, les clercs de cette Communauté ont également droit à certaines subventions qui leur permettent de vivre. Mais il y a lieu de distinguer, sous ce rapport, les subventions accordées au métropolite des subventions concédées aux autres membres du clergé.

Le métropolite, comme chef hiérarchique du diocèse de Chalcédoine, reçoit une subvention de 72 700 piastres par an, soit exactement 15 267 francs. Mais la Communauté de Kadi-Keuï, qui n'est qu'une fraction de son troupeau spirituel, n'est pas condamnée, on le conçoit, à lui

(1) P. 21.
(2) P. 35-36.

(1) P. 36-37.
(2) P. 37-38.

payer à elle seule cette subvention. Elle lui donne, par an, 8 000 piastres argent, c'est-à-dire exactement 1 680 francs, payables en deux acomptes versés successivement le 1er janvier et le 1er julllet de chaque année. Toute augmentation de cette redevance ne peut se faire sans l'entente préalable de la Communauté de Kadi-Keuï avec les autres communautés du diocèse.

Mais, en dehors de cette subvention régulière, le métropolite reçoit encore : *a*) 10 piastres, c'est-à-dire 2 fr. 10, pour chaque autorisation de mariage qu'il accorde; *b*) 50 piastres au moins (10 fr. 50) chaque fois qu'il préside une cérémonie sacrée; *c*) 10 piastres (2 fr. 10) par an comme redevance de chaque prêtre chargé d'une paroisse; *d*) enfin, les sommes recueillies à l'occasion de la bénédiction annuelle des maisons ou *photismos* qui a lieu à la fête de l'Epiphanie (appelée chez les Grecs Θεοφάνια ou ἑορτὴ τῶν φώτων ou encore τὰ φῶτα). En dehors de ces revenus ordinaires ou extraordinaires, l'évêque n'a le droit de réclamer aucune redevance particulière de la Communauté (1).

Aussi bien que l'évêque, tout clerc est salarié par la Communauté. Mais, en dehors de ce traitement régulier, les clercs ont encore droit à des subsides pour l'éclairage de leurs maisons (non des magasins qu'ils pourraient avoir et qui ne leur serviraient pas de résidence ordinaire), à une partie au moins des sommes recueillies à l'occasion du *photismos* de l'Epiphanie, aux offrandes faites à l'occasion de certaines prières, telles que la cérémonie des relevailles et le chant du *Trisagion* (triple *Sanctus* en l'honneur des défunts) dans les cimetières. De plus, le prêtre principal prend pour lui les frais occasionnés par les dispenses d'empêchements de mariage, frais qui peuvent s'élever jusqu'à 10 piastres, soit 2 fr. 10.

En retour de ces traitements fournis aux clercs, la Communauté garde pour elle les revenus des baptêmes, des mariages, des enterrements, des messes de morts, des *baghiasmata* et des confessions. Elle interdit absolument aux membres du clergé d'exercer d'autres fonctions que celles du ministère sacré, permettant seulement aux théologiens de donner des leçons de catéchisme, moyennant une petite rétribution, dans les écoles de la Communauté (1).

Les devoirs et les droits du clergé étant ainsi considérés, passons à ceux des ministres inférieurs et des simples fidèles.

III. Les employés inférieurs et les simples fidèles.

Parlant de cette catégorie d'orthodoxes, nous dirons quelques mots des personnes et nous indiquerons quels sont les revenus de la Communauté qui leur permettent de vivre.

En quittant les ministres du culte, les premiers fonctionnaires de la Communauté que nous rencontrons sont les employés inférieurs des églises, tous nommés par la Commission des Eglises. Ils sont tenus de remplir leur office dans l'église désignée, et, en cas d'empêchement, d'avertir la Commission dont ils relèvent, et être vêtus convenablement dans l'exercice de leurs fonctions; d'obéir au curé et à la Commission; s'ils sont sacristains, d'habiter seuls dans des cellules contiguës aux églises et de ne pas s'absenter sans avertir la Commission des églises.

Ces employés sont dans l'église de la Sainte-Trinité, par exemple, deux chantres, deux *domestikoi*, deux *canonarques* (2), deux sacristains et un *épistate* ou surveillant; on trouve à peu près les mêmes employés dans les trois autres églises; mentionnons aussi le gardien du nouveau cimetière, le gardien du vieux cimetière, qui remplit également les fonctions de

(1) P. 38-39.

(1) P. 38-41.

(2) Chantres qui entonnent à l'église les antiennes de l'office et tiennent la note fondamentale du chant.

fossoyeur; le gardien du théâtre et un certain nombre de pompiers affectés à la garde et à l'utilisation des trois pompes de la Communauté.

Nommons également, parmi les ministres inférieurs de la Communauté, le secrétaire de l'*éphorie centrale*, à la fois secrétaire, comptable et bibliothécaire de la Communauté, et le secrétaire-adjoint qu'on lui donne quelquefois.

Enfin, il faut faire une mention spéciale des deux *mouktars* qui sont attachés au personnel de l'*éphorie centrale :* sujets ottomans, remarquables par leurs capacités et leur honorabilité, élus d'après le procédé que nous avons indiqué auparavant; ils délivrent des certificats d'identité, d'incapacité ou d'indigence aux paroissiens qui les sollicitent, tiennent des registres de l'état civil, et, dans les cas de procès intentés aux orthodoxes, ils représentent la Communauté et l'*éphorie centrale* devant les autorités turques; le premier mouktar, sans traitement fixe, peut cependant exiger une subvention de 10 à 50 piastres (2 fr. 10 à 10 fr. 50) chaque fois qu'il remplit les fonctions qui lui sont propres; le second est salarié régulièrement par l'*éphorie centrale* qui a sur lui le droit de contrôle et qui peut le destituer s'il remplit mal ses devoirs.

Si, des ministres de la Communauté, nous passons aux simples sujets, nous ferons une mention spéciale des enfants, des indigents et des trépassés.

Les enfants sont élevés dans cinq écoles : trois sont situées à Riza-Pacha : une école de garçons, une école de filles et une école maternelle; une école de garçons et une école de filles se trouvent à Ghel-Dermé; enfin il existe une école communale de garçons et de filles à Kalamich. Sous la dépendance de l'*éphorie des écoles*, ces établissements, pour tout ce qui a trait aux programmes des matières d'enseignement et aux traitements des maîtres, sont soumis au règlement général des écoles grecques de la ville de Constantinople : instruction religieuse, langue grecque, langue turque, langue française, éléments d'arithmétique et de géométrie, histoire grecque, géographie générale et géographie spéciale de la Grèce et de la Turquie, leçons de choses, notions de tenue des livres, calligraphie, dessin, musique religieuse et musique profane, gymnastique, couture pour les filles : telles sont les matières enseignées (1).

Mais, si elle s'occupe de ses enfants, la Communauté ne néglige pas non plus ses pauvres. Par l'entremise de l'*éphorie centrale*, qui prélève annuellement une certaine somme sur le budget général de la Communauté pour le soulagement des nécessiteux; par l'intermédiaire aussi de la *Fraternité de Saint-Nicolas* et de l'*Association des Dames* de Kadi-Keuï, elle veille à l'entretien de ses indigents.

Préoccupée de ses enfants et de ses pauvres, elle songe aussi à ses morts. Comme partout ailleurs, les enterrements sont plus ou moins coûteux selon la fortune et la position sociale des défunts et des parents survivants. Répartis en huit classes distinctes, selon que tout le clergé local ou qu'une partie de ce clergé y assiste, les obsèques coûtent de 50 livres turques à une demi-livre (de 1137 fr. 50 à 11 fr. 35), et les messes de morts, de 25 livres turques à une demi-livre (de 568 fr. 75 à 11 fr. 35).

Remarquons-le : cet argent revient non pas au clergé, qui n'a pas le droit d'exiger quoi que ce soit pour lui, mais à l'*éphorie centrale*. C'est dans le trésor de cette *éphorie* qu'est le réservoir général de la Communauté, et cela nous amène à préciser quelles sont les sources auxquelles s'alimente ce trésor central.

Ces sources de revenus sont, indépendamment des honoraires perçus pour les enterrements, pour les messes de morts, pour les baptêmes (de 15 livres à une demi-livre = 341 fr. 25 à 11 fr. 35), pour les mariages (de 20 livres à une livre = 455 francs à 22 fr. 75), les

(1) Cfr. Διδασκάλου συνέκδημος, ἤ ὁδηγός καὶ ἀναλυτικὸν πρόγραμμα τῶν ἀστικῶν σχολῶν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Κωνσταντινουπόλεως. Constantinople, Seitanidès, 1905-1906.

redevances annuelles des paroissiens, les revenus de la distribution du pain d'église, de l'achat des images, des fleurs, des rameaux, le prix des stalles d'église; le produit des quêtes et des offrandes déposées dans le tronc des églises; le coût des papiers délivrés par l'*éphorie centrale* et du sceau apposé par le premier mouktar; les revenus des écoles, des cimetières, du théâtre et du legs fait à la Communauté de Kadi-Keuï par l'évergète Zaphiri; le revenu annuel d'un don fait en 1694 par les tsars Jean et Pierre Alexievitch de Russie; les produits annuels des travaux manuels des écoles de filles, toutes les offrandes, de quelque nature qu'elles soient, faites à la Communauté par de généreux bienfaiteurs, et, enfin, le produit des amendes imposées par l'*éphorie centrale* à tous les membres de la Communauté qui ont gravement manqué à leurs devoirs (1).

Telle est, dans son ensemble, l'organisation de la Communauté grecque orthodoxe de Kadi-Keuï.

On le voit, dans cette grande famille qu'est la Communauté considérée, on n'a rien laissé au hasard de ce qui peut contribuer à la prospérité de l'ensemble; tout est réglé, prévu, contrôlé, et la charité elle-même est organisée. Enfin, comme, tous les ans, le 31 novembre, à l'issue d'une assemblée générale, le bilan général de la Communauté est publié, chaque membre de cette grande association est à même de contrôler les résultats atteints (1).

Mais — on l'a remarqué, — les membres du clergé ne sont ni plus ni moins dans la Communauté que des fonctionnaires soumis, comme les autres, au contrôle de l'*éphorie centrale*, salariés par elle, blâmés et punis par elle en cas de délit, se distinguant seulement des autres orthodoxes dans les assemblées générales par ce fait étrange que, sauf dans le cas où il s'agit d'élire un patriarche, ils ne jouissent pas, comme les autres, du *droit de vote :* sujétion qui rabaisse singulièrement le rôle social des ministres du culte et qui enchaîne forcément leur liberté.

E. MONTMASSON.

Kadi-Keuï.

(1) Κανονισμὸς....., p. 47-49.
(2) Voir *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 362-364.

(1) P. 78-79.

LE TROISIÈME CONGRÈS DE VÉLEHRAD

Le petit village qui a gardé le nom de l'ancienne capitale des Moraves, Vélehrad ou Vélégrad, n'est pas inconnu aux lecteurs des *Echos d'Orient*. Il en a été parlé à propos du second Congrès théologique qui se tint dans cette localité au commencement d'août 1909 (2). Cette année, du 27 au 29 juillet s'est réuni le troisième Congrès.

Il s'est ouvert sous la présidence de Mgr Stojan, prévôt de Kremsier, député au Parlement de Vienne. S. Exc. Mgr Bauer, prince archevêque d'Olmültz, patron du Congrès, a bien voulu honorer de sa présence les premières séances de l'assemblée. Dans un bref discours d'ouverture, il a aimablement salué les congressistes et leur a souhaité l'assistance du Saint-Esprit et la protection de la Vierge et des saints Cyrille et Méthode. Deux présidents d'honneur ont été élus : Mgr Cheptitski, métropolite ruthène de Lemberg, que la maladie a empêché d'assister au Congrès, et Mgr Epiphane Chanof, vicaire apostolique de Macédoine pour les Bulgares unis. Celui-ci a lu une déclaration fort applaudie, dans laquelle il a montré com-

ment l'Eglise catholique, toujours soucieuse de sauvegarder les droits imprescriptibles de la vérité, sait user de condescendance dans les choses disciplinaires et emploie tous les procédés que lui suggère une charité éclairée pour ramener à elle les enfants que le schisme lui a enlevés. Cet amour de la vérité catholique intégrale uni à une véritable charité pour les frères séparés, le Congrès l'a manifesté par ses actes et a montré qu'il était en parfaite communion d'idée et de sentiment avec son président d'honneur. Mgr Stojan s'est fait également l'interprète de tous, en réprouvant hautement, à l'ouverture des délibérations, toute préoccupation politique et toute tendance libérale sentant de loin ou de près le modernisme.

Le nombre des congressistes s'est élevé à 140 environ, sans compter les nombreux séminaristes tchèques et ruthènes venus pour écouter les délibérations et s'initier ainsi aux graves questions qui intéressent l'œuvre de l'union. On n'y a vu aucun théologien schismatique, et il ne semble pas qu'il faille le regretter. Un Congrès mixte qui formerait comme une sorte de petit concile où le nombre des théologiens schismatiques égalerait celui des théologiens catholiques restera longtemps, sinon toujours, une utopie, vu la situation politique et religieuse des pays où règne le schisme. D'ailleurs, si une telle assemblée était possible, il faudrait que ses membres fussent soigneusement choisis par l'autorité ecclésiastique compétente pour éviter de sérieux inconvénients et de graves périls qu'il est facile de deviner. Les questions théologiques, en effet, ne peuvent se décider par la voie parlementaire à la pluralité des suffrages. C'est le cas de rappeler l'adage : *Non numerantur sed ponderantur*. Ces considérations et d'autres qu'on pourrait développer nous font vivement souhaiter que les Congrès de Vélehrad soient désormais exclusivement composés de théologiens catholiques compétents et de laïques instruits capables de travailler efficacement, par leur action et leur influence, à l'œuvre toute religieuse et toute surnaturelle du retour à l'unité catholique des chrétiens orientaux. Cette manière de concevoir ces assemblées diffère sans doute sensiblement de l'idée qu'ont eue certains initiateurs de la première heure, mais elle nous paraît être la seule vraiment pratique et vraiment apte à produire des fruits de bon aloi.

Bien qu'aucun théologien de l'Eglise orientale n'ait assisté au Congrès, on a lu cependant en séance plénière un rapport envoyé par un membre de l'Eglise russe, M. Basile Gœken, chapelain adjoint de l'ambassade russe à Berlin. M. Gœken avait assisté au second Congrès de Vélehrad, où il s'était fait remarquer par son silence discret. Cette fois, il a emprunté la voix d'un jeune Russe converti au catholicisme et récemment ordonné prêtre par Mgr Mirof, archevêque bulgare catholique de Constantinople, M. l'abbé Fédorof, pour dire ce qu'il pensait des controverses théologiques qui divisent l'Orient et l'Occident. Le titre du rapport était suggestif : *L'union entre l'Eglise romaine-catholique et l'Eglise orientale est-elle possible?* Passant en revue les principales divergences dogmatiques entre les deux Eglises, M. Gœken n'y voit que des malentendus et des logomachies et les explique dans un sens nettement catholique. Il interprète le *Filioque* et le *Per Filium* à la manière du concile de Florence. Sur l'Immaculée Conception, il en appelle au témoignage des nombreux théologiens orientaux, et en particulier du saint russe, Dimitri de Rostov, qui ont nettement enseigné le dogme catholique. Sur un seul point, qui est capital, la pensée de M. Gœken, telle qu'elle s'exprime dans son rapport, reste imprécise et incomplète : il reconnaît que la primauté de saint Pierre et du Pape de Rome, son successeur, est enseignée par l'Ecriture et la Tradition de l'ancienne Eglise, mais il croit pouvoir affirmer que l'Eglise d'Orient, durant les huit premiers siècles, n'a voulu reconnaître à l'évêque de Rome qu'une pri-

mauté d'honneur. Il ne dit pas, du reste, si l'Eglise d'Orient a eu raison de prendre cette attitude à l'égard du successeur de Pierre. Il dit encore moins ce qu'il pense lui-même du dogme de la primauté et de l'infaillibilité, tel que l'a défini le concile du Vatican. Il est clair que M. Gœken n'a pas voulu manifester sa pensée intime sur cette question fondamentale. Nous ne serions pas étonné si, d'ici peu, il faisait sienne la magnifique profession de foi à la primauté et à l'infaillibilité du Pape qui termine l'introduction de l'ouvrage de Vladimir Solovief : *la Russie et l'Eglise universelle.*

Parmi les autres rapports qui ont été lus, signalons celui du R. P. Claeys Bouaert, Jésuite de Bruxelles, sur la manière de traiter les questions controversées en vue d'arriver à l'union ; celui de M. l'abbé Chimrak, prêtre de rite slave, appartenant au diocèse uniate de Kreutz, en Croatie, sur les obstacles à l'union dans le royaume de Croatie et de Slavonie ; celui du R. P. Méthode Oustitchkof, Assomptioniste bulgare du rite slave, sur la méthode à employer pour ramener les Bulgares au catholicisme ; celui du R. P. Christoff, missionnaire Assomptioniste du rite slave, sur la vie du moine bulgare Pantaleïmon, apôtre fervent de la communion quotidienne ; celui du docteur Jules Hadzsega, prêtre hongrois, sur la primauté de saint Pierre d'après saint Jean Chrysostome et sur la manière différente dont les théologiens catholiques et les théologiens orientaux interprètent la doctrine du saint Docteur. Celui qui écrit ces lignes a présenté quelques considérations sur la nécessité et les motifs de prier pour obtenir le retour à l'unité catholique des chrétiens orientaux.

En dehors de ces rapports, lus en séance plénière, il y a eu des délibérations intéressantes dans les deux sections particulières : la section théorique et la section pratique. Dans les réunions de la section théorique, on a principalement discuté sur l'infiltration des méthodes et des doctrines protestantes dans la théologie russe et sur les saints russes. Ces questions, soulevées par M. l'abbé Fédorof, ne pouvaient être traitées à l'improviste dans une courte réunion. On a simplement voulu les signaler à l'attention studieuse des théologiens. Dans la section pratique, on a discuté les statuts de l'Académie de Vélehrad, rédigés par MM. les abbés F. Grivec, de Laybach et A. Jachek, de Kremsier. Cette académie, qui n'est pas encore complètement organisée, a pour but de promouvoir l'étude des questions théologiques et liturgiques relatives à l'Orient chrétien. Conçue dans un esprit très large, elle cherchera à grouper et à aider de toute manière les savants de tout pays qui s'occupent de la théologie, de la discipline, de la liturgie et de l'histoire de l'Eglise gréco-russe. Dans la même section pratique, le Congrès a adopté plusieurs vœux relatifs à la prière pour le retour des Eglises dissidentes à l'unité catholique. Voici quelques-uns de ces vœux :

1° Que la dévotion qui consiste à prier pour l'unité de l'Eglise et la cessation du schisme oriental soit recommandée à tous les fidèles, clercs et laïques, aux membres des Instituts religieux, et en particulier aux Ordres contemplatifs.

2° Que dans le but de propager cette dévotion, on compose en diverses langues des livres de piété qui en montreront la beauté surnaturelle et exciteront les fidèles à s'enrôler dans les pieuses associations établies par l'Eglise, et enrichies par elle de nombreuses indulgences, comme l'Archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption et l'Apostolat des saints Cyrille et Méthode.

3° Que cette dévotion soit spécialement recommandée à tous les associés des nombreuses Confréries consacrées au culte du Sacré-Cœur de Jésus, dont le désir le plus ardent est que tous les chrétiens ne fassent qu'un dans la vérité et la charité.

4° Qu'on demande au Souverain Pontife d'insérer dans les litanies de Notre-Dame de Lorette l'invocation suivante : *Mater ecclesiasticæ unitatis, ora pro nobis.*

5° Que les fidèles de l'Eglise orientale qui désirent sincèrement l'union soient invités à prier de leur côté pour la cessation du schisme.

M. l'abbé Grivec a fait adopter le vœu suivant : « Que les saints Cyrille et Méthode soient déclarés patrons de toutes les œuvres ayant pour but de procurer l'unité de l'Eglise. »

Le Congrès s'est terminé dans la matinée du 29 juillet. La plupart des congressistes étaient des Slaves venus de tous les points de l'Autriche-Hongrie : Tchèques, Polonais, Ruthènes, Slovaques, Slovènes, Croates. Mais d'autres nationalités étaient aussi représentées. On y comptait quatre Français, dont trois Assomptionistes et un Jésuite, le R. P. d'Herbigny, un des hommes qui, à l'heure actuelle, connaissent le mieux la Russie religieuse, et qui vient d'écrire une belle vie de Vladimir Solovief.

L'Italie était représentée par le révérendissime abbé de Grotta-Ferrata, Arsène Pellegrini, par Mgr Graeco, maître des cérémonies de l'église Saint-Pierre de Rome, par le R. P. Aurelio Palmieri, des Grands-Augustins, et par M. Alloatti, Lazariste du rite slave, attaché à la mission de Salonique.

La fin du Congrès a coïncidé avec le pèlerinage des associés de l'Apostolat des saints Cyrille et Méthode. Ces associés se rendent chaque année à Vélehrad, de diverses localités de la Moravie, pour honorer le souvenir des apôtres des Slaves. Une messe pontificale de rite slave a été chantée en plein air, le dimanche 30 juillet, par Mgr Epiphane Chanof, assisté de dix prêtres concélébrants. La cérémonie a été grandiose. Elle a rappelé à tous les assistants que l'Eglise catholique romaine sait parler à Dieu en toutes les langues, qu'elle est respectueuse de tous les anciens rites et qu'elle n'est intransigeante que lorsque la vérité révélée est en jeu.

M. Jugie.

BIBLIOGRAPHIE

M. Chaîne, S. J. *Un monastère éthiopien à Rome au* xve *et au* xvie *siècle, San Stefano dei Mori.* Extrait du tome V des *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, 1910, p. 1-36.

Le R. P. Marius Chaîne consacre une intéressante notice, documentée avec beaucoup de précision, au monastère éthiopien connu sous le nom de *San Stefano dei Mori,* qui était situé non loin de la basilique de Saint-Pierre. Cet établissement, qui était à la fois couvent et hospice pour les Ethiopiens, fut fondé à la fin du xve siècle, sous le pontificat de Sixte IV. Le R. P. Chaîne a réuni avec grand soin tout ce qui a trait à son histoire jusqu'à la fin du xviie siècle, où il fut abandonné par la communauté éthiopienne. Il en édite ensuite la règle, texte et traduction, et termine par quelques inscriptions funéraires et par l'indication de compositions diverses. Nous ne saurions mieux faire que de nous rallier au jugement de l'auteur, p. 19 : « Le souvenir que toutes ces choses rappellent rend pour tous ces documents précieux. » Précieux, en effet, tout ce qui concerne l'histoire des communautés catholiques de rite oriental qui ont existé ou existent encore dans la ville des Papes.

S. Salaville.

N. Giron, *Notes épigraphiques* (*Damas, Alep, Orfa*). Extrait du tome V des *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth. Beyrouth, 1910, p. 71-78.

M. Noël Giron, gérant du vice-consulat de France à Mersine, publie, dans ces quelques pages, les documents suivants : 1° une nouvelle inscription relative au droit d'asile ecclésiastique en Syrie, droit conféré, sous Constantin, aux églises et à leurs porches, puis étendu et réglementé, en 431, par Théodose et Valentinien ; la colonne

qui porte ce texte aurait probablement été érigée lors de la transformation du grand temple de Jupiter Damasquin en église par Théodose II; 2° deux cachets hébraïques provenant de Salt et d'Alep; 3° un bas-relief funéraire païen d'Orfa, avec inscription syriaque en caractère estranghélos, monument qu'on peut placer approximativement entre l'an 150 et 250.

La science archéologique et épigraphique n'a qu'à se féliciter de trouver, parmi les représentants de la France en Orient, des amis et des ouvriers tels que M. Giron et M. Pognon, consul général, dont l'important recueil d'inscriptions sémitiques est plusieurs fois cité au cours de ces notes savantes.

S. Salaville.

F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie;* fascicule XXIV : Chalcédoine-Chapelle, Paris, Letouzey et Ané, 1911. Prix : 5 francs.

Depuis le fascicule XXIII, qui a inauguré le tome III de l'ouvrage, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* porte, sur sa couverture, le nom de Dom Leclercq, associé à celui de Dom Cabrol. C'est un hommage mérité que rend ainsi l'éminent abbé de Farnborough à l'étonnante activité de son infatigable collaborateur. Dom Leclercq a vraiment, dans la répartition des articles de ce répertoire, la part du lion. S'il fallait une nouvelle preuve de ce fait, on l'aurait dans le présent fascicule; sur trente-et-un articles qu'il contient, vingt-quatre sont signés uniquement de son nom; et pour deux autres il s'est associé un collaborateur (Dom Mombert pour le mot *Chape*, M. l'abbé Villien pour le mot *Chapelain*). Il ne reste que trois notices au bas desquelles son nom ne paraît pas : *Chant grégorien du* IXe *au* XIXe *siècle*, par A. Gatard; *Chantiers dans l'architecture chrétienne d'Afrique*, par S. Gsell; *Chapelet*, par H. Thurston, S. J.

Et dans ce bloc de vingt-quatre ou vingt-six articles rédigés par Dom Leclercq, il y a de tout : de la topographie, de l'archéologie juridique, canonique, historique, musicale, monumentale, liturgique, de l'archéologie d'art. Malgré toute mon admiration pour une érudition si encyclopédique, je crains, à dire vrai, que ce surmenage d'un seul homme, qui d'ailleurs mène de front plusieurs œuvres considérables, ne nuise à l'ensemble du Dictionnaire.

Cette réflexion faite, je n'ai point de peine à reconnaître la très riche documentation que présentent toutes ces notices. Dans celle qui est consacrée au chant romain et grégorien, le paragraphe sur l'*hymnodie* en Orient, col. 277-280, eût sans doute été plus nuancé, si les belles études hymnographiques de Krumbacher et de Maas avaient été utilisées de plus près. Les κανονικοί dont parle à plusieurs reprises saint Basile ne devraient pas être désignés en français par le mot *chanoines*, puisqu'on constate avec raison qu'il s'agit là de moines cénobites, col. 233. Signalons, à l'article *Chape*, col. 365 et suiv., d'utiles indications concernant le *phelonion* ou chasuble des Orientaux. L'étude du R. P. Thurston, S. J., sur les origines du chapelet, col. 399-406, sera vivement appréciée de tous.

S. Salaville.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes : de saint Athanase à saint Augustin* (318-430). Paris, V. Lecoffre, 1909, in-12 de IV-512 pages. Prix : 3 fr. 50.

Continuant son *Histoire des dogmes*, M. Tixeront étudie dans ce volume, chez les Grecs et chez les Latins, le développement des dogmes et la filiation des hérésies : l'arianisme, le macédonianisme, l'apollinarisme, le donatisme, le priscillianisme et le pélagianisme.

Dans ce travail, qui exigeait de la précision et un grand esprit de synthèse, l'auteur ne s'est pas montré inférieur à la tâche qui lui incombait. Il faut le féliciter particulièrement, et d'avoir en général bien saisi le point essentiel à mettre en lumière à l'origine de chaque hérésie, et d'avoir rendu, avec sa physionomie propre et ses expressions mêmes, la théologie de chacun des Pères grecs.

Cependant, la question de la pénitence dans l'Eglise orientale ne me semble pas avoir été traitée avec assez de netteté. Il y a là, on le sait, certaines difficultés à résoudre. A l'objection d'ordre historique tirée de la conduite du patriarche Nectaire vis-à-vis d'un diacre, vers 391, l'auteur répond comme la plupart de ses devanciers, en alléguant la conduite de saint Jean Chry-

sostome à Antioche, puis à Constantinople, conduite variable qui ne permet pas de tirer une conclusion ferme. Je reconnais volontiers l'embarras d'un auteur en présence de cette situation, et je ne lui en fais pas précisément un grief. Seulement je constate que sur ce point délicat, son livre, qui aurait pu projeter quelque lumière, n'a apporté aucun éclaircissement nouveau. Enfin, à propos de la même question, l'auteur écrit, p. 186 : « Cet aveu, qui, en certaines circonstances du moins, est certainement secret, se fait à l'évêque seul peut-être (ἱερεῖ) »; M. Tixeront a raison de douter, car si ἀρχιερεύς signifie évêque dans la langue ecclésiastique, ἱερεύς ne signifie jamais que prêtre.

De même, la genèse de la pensée de saint Augustin, très bien exposée sur certains points, ne me semble pas assez analysée au sujet du péché originel et de la grâce. Tous les auteurs qui ont étudié l'illustre docteur se sont heurtés à de semblables difficultés quand il a été question de concilier bon nombre de textes de l'évêque d'Hippone, ceux-ci semblant exclure toute coopération méritoire de l'homme dans le travail de la grâce, ceux-là relevant, au contraire, les droits imprescriptibles de notre liberté. A mon humble avis, pour concilier cette double série de textes, M. Tixeront aurait dû rattacher la doctrine d'Augustin converti aux croyances d'Augustin manichéen, et faire ressortir davantage la nécessité dans laquelle se trouvait le saint docteur d'exagérer en quelque sorte la part faite à Dieu dans le travail de la grâce pour réagir contre les Pélagiens, qui faisaient trop grande la part de l'homme. Ancien manichéen, Augustin était porté à insister sur le côté défectueux de notre nature corrompue dans sa théorie du péché originel et de la grâce; adversaire des Pélagiens, il réduit la part de la liberté humaine; docteur catholique, il enseigne pourtant la coopération de l'homme : d'où la double série des textes favorables ou défavorables à la liberté humaine. E. Montmasson.

A. Lémann, *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël*. Paris, E. Vitte, 1909, in-8°, 467 pages.

Sous ce titre : *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël*, on pouvait, ce semble, publier un livre à la fois très suggestif et très critique, dans lequel on aurait suivi les développements de l'idée messianique, depuis sa naissance jusqu'à sa parfaite réalisation dans le Christ, en signalant, à l'occasion, les altérations de cette conception. D'un autre côté, M. le chanoine A. Lémann, professeur d'Ecriture Sainte et d'hébreu aux Facultés catholiques de Lyon, était tout désigné pour mener à bien cette tâche délicate.

Nous avons pourtant le regret de faire part à nos lecteurs d'une certaine déception à la lecture très attentive de cet ouvrage. Sans doute, les documents à l'appui de la thèse ne font pas défaut, l'auteur étant parfaitement au courant de la littérature rabbinique. Par ailleurs, l'exposé ne manque pas de clarté, malgré les inutiles développements oratoires et les considérations mystiques dont il est çà et là parsemé, et qui n'ajoutent rien à sa valeur démonstrative. Mais il y a façon et façon de présenter des preuves et de tirer les légitimes conclusions qui ressortent de leur confrontation.

Donnons quelques exemples : Pages 49-71 : l'auteur rapporte fidèlement tous les passages des prophètes qui sont apparemment relatifs au Messie. Mais nulle part il ne prouve, par la comparaison des textes, que les passages en question se rapportent et ne peuvent se rapporter qu'au Messie; ce sont pourtant là deux points qui ne sont pas évidents *a priori*, et qui, dès lors, avaient besoin d'être établis par une solide démonstration.

Page 77 : M. Lémann rappelle que Jérémie est allé cacher sa ceinture près de l'Euphrate. Or, une explication critique était ici nécessaire; car, si l'on ne s'entend pas pour affirmer que Jérémie est allé à Ain-Phara, assez près de Jérusalem, on est à peu près d'accord pour dire que ce ne fut pas vers le fleuve Euphrate, beaucoup trop éloigné.

Page 87 : Que beaucoup de personnages de l'Ancien Testament aient été des types du Christ, nul catholique ne le nie; mais, dans cette catégorie, il est fantaisiste de ranger la plupart des hommes saints qui ont souffert, car, à ce compte-là, les hommes qui ont été particulièrement éprouvés dans les autres pays pourraient tout aussi bien que ceux-ci représenter l'Homme de douleur.

Page 101 : Quel rapport y a-t-il entre le ruban écarlate suspendu à la maison de Rahab (la prostituée!) et la croix rédemptrice? S'il y en a un, il fallait le mettre en relief avec précision.

Pages 217, 402, 408 : Comment la fausse exégèse rabbinique est-elle le fruit de l'inspiration de Satan? Le fait que le démon fait de la mauvaise exégèse en parlant à Jésus dans la tentation au désert ne prouve pas que la mauvaise exégèse des rabbins soit fille de celle de Satan. Si on le prétendait, il faudrait logiquement en conclure que tous les exégètes qui, actuellement encore, font fausse route dans l'interprétation de l'Ecriture, ont cherché leur inspiration chez Satan..... Que de critiques protesteraient!.....

Bref, beaucoup d'affirmations, pas assez de critique, telle est donc la principale lacune de ce livre. Si, maintenant, nous passons du fond à la forme, nous pouvons affirmer que le style est tour à tour trop poétique; par exemple, p. 41, 42, 43, 44, 150, 151, 434, et trop trivial, par exemple, p. 403, dans l'expression : « Il ne sait que ça ».

Quelques fautes typographiques sont également à relever. P. 97 : formam crucis *exhibabant*, au lieu de : formam crucis *exhibebant;* p. 374 : qui se trouvait *dressait* pour : qui se trouvait *dressé;* p. 377 : ὁ ἁγιος τοῦ θεοῦ, pour : ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ; p. 470 : *Senhédrin* pour *Sanhédrin*. Somme toute, il y a dans cette étude des détails très utiles à connaître sur les usages rabbiniques et, assez bien rassemblés, les éléments d'un beau livre sur le développement historique de l'idée messianique; mais ce double monument de critique textuelle et de synthèse doctrinale, à peine ébauché, est encore à construire.

E. Montmasson.

W. Bang, 1. *Beitræge zur Erklærung des komanischen Marienhymnus*. Gœttingue, 1910, in-8°, 19 pages. — 2. *Ueber einen komanischen Kommunions hymnus*. Bruxelles, Hayez, 1910, in-8°, 11 pages, 2 phototypies. — 3. *Zur Kritik des Codex Cumanicus*. Louvain, librairie universitaire, 1910, in-8°, 16 pages, 1 phototypie. — 4. *Beitræge zur Kritik des Codex Cumanicus*. Bruxelles, Hayez, 1911, in-8°, 27 pages. — 5. *Turkologische Epikrisen*. Heidelberg, C. Winter, 1910, in-8°, 31 pages. — 6. *Altaische Streiflichter*. Louvain, librairie universitaire, 1910, in-8°, 16 pages.

Le lecteur a déjà pu voir signalé plus haut, dans l'article consacré au *Codex Cumanicus*, le nom de M. W. Bang, professeur de langues germaniques à l'Université de Louvain. Nous réunissons ici la mention d'une série de tirés à part, extraits du bulletin de la Société des sciences de Gœttingue ou des Bulletins de l'Académie royale de Belgique, qui pourraient être recueillis ensemble sous le titre général de *Cumanica* ou *Turcica*. Dans l'énumération ci-dessus, le premier de ces deux termes s'appliquerait spécialement aux quatre premières plaquettes, tandis que le second, bien que pouvant convenir à toutes, serait particulièrement réservé pour les deux dernières.

Les *Cumanica* de M. Bang forment déjà une excellente contribution à la critique du *Codex Cumanicus*. Il a notamment étudié, parmi les pièces de cet intéressant recueil : l'hymne à Marie, en s'aidant de la collabo ation compétente d'un autre spécialiste, M. F. C. Andreas, de Gœttingue; puis l'hymne au Saint Sacrement, la traduction du *Vexilla Regis*, etc. Il apporte nombre de corrections importantes aux éditions de Klaproth, Kuun et Radloff. Il faut même souhaiter que le savant professeur de Louvain trouve le loisir de reprendre ainsi par le détail toutes les parties du *Codex*, pour en donner un jour une édition définitive. Son information philologique et historique le met à même de la donner parfaite. Notons, dans la brochure n° 3, p. 33, un léger lapsus qui fait de l'évêque des Comans, Théodoric, un Frère Mineur, tandis qu'il était Dominicain.

S. Salaville.

L. Bonelli, S. Iasigian, *Il turco parlato (lingua usuale di Costantinopoli): Cenni grammaticali, dialoghi e vocabolario italiano-turco* Milan, U. Hœpli, 1910, in-16, VII-345 pages. Prix : 4 francs.

Nous avons reçu de l'éditeur Hoepli, de Milan, un excellent guide de conversation italien-turc. Il comprend des éléments de grammaire, des dialogues et un vocabu-

laire. Le nom des auteurs, qui sont tous deux professeurs à l'Institut oriental de Naples, recommande particulièrement ce manuel. Nous le signalons volontiers à nos lecteurs de langue italienne.

S. Salaville.

J.-B. Séverac, *Vladimir Soloviev*, introduction et choix de textes traduits pour la première fois. Paris, L. Michaud, in-18 de 218 pages, 11 gravures dans le texte. Prix : 2 francs.

L'ouvrage de M. Séverac fait partie de la collection soigneusement illustrée *les Grands Philosophes français et étrangers*. Outre l'intérêt qu'offrent aux lecteurs plus avides de documents que de dissertations plus ou moins subjectives les textes les plus importants des auteurs, cette collection est remarquable par la modicité de ses prix.

Les textes de Soloviev extraits par M. Séverac du *Recueil des œuvres de Vladimir Serguiévitch Soloviev*, publié à Saint-Pétersbourg par la maison d'édition *l'Utilité sociale*, ont pour objet : I. *La philosophie et la théosophie*. II. *L'Incarnation du Verbe. Les tentations dans le désert. Le rôle de l'Occident et de l'Orient dans la divinisation de l'homme*. III. *Le christianisme et la révélation*. IV. *La nature et la mort. Le péché, la loi et la grâce*. V. *Le Christ et la conscience*. VI. *L'ascétisme et la moralité*. VII. *Les vertus théologales*. VIII. *L'individu, la famille et l'Etat. Antigone et Créon*. IX. *Nationalisme et cosmopolitisme*. X. *La peine de mort*. XI. *L'Antéchrist*. XII. *L'idée de sur-homme*. XIII. *Le mystère du progrès*. XIV. *Poème*.

Le premier, le neuvième et le onzième extraits nous ont paru les plus intéressants parce qu'ils retracent fidèlement le portrait philosophique du grand philosophe russe méconnu des siens de son vivant et de plus en plus admiré et réhabilité par eux depuis quelques années (Introduction, p. 29-30).

I et IX. Doué d'un esprit droit et équilibré, Soloviev se montra de bonne heure l'adversaire résolu de l'empirisme positiviste ou autre et du rationalisme kantien et hégélien déjà fort en vogue en Russie à son époque. Le *mysticisme* ou *théosophie libre*, qu'il appelait aussi la *science intégrale*, était en somme et dans les grandes lignes la *Philosophia perennis* des grands scolastiques anciens et modernes. Il s'en séparait cependant par l'intuitionisme qu'il professait au sujet de l'existence du noumène et de Dieu.

En philosophie morale, il émit dès ses premiers travaux scientifiques l'idée que, au point de vue de son perfectionnement moral ou sanctification à laquelle il donnait le nom hardi de divinisation, l'homme est solidaire de la famille, de la nation, de l'humanité entière. Cette idée explique, en dehors de toute autre considération, pourquoi il fut dès le début de sa vie intellectuelle antipathique à l'individualisme protestant, à tout chauvinisme politique et spécialement au nationalisme excessif des Orientaux au point de vue religieux. La religion naturelle et à plus forte raison le christianisme, disait en substance Soloviev, sont essentiellement catholiques, c'est-à-dire universels et œcuméniques. Aussi devint-il peu à peu un défenseur convaincu de la primauté de l'Eglise romaine, et, par suite, un partisan fervent de l'union des Eglises.

XI. Cette idée de la soumission pure et simple des Eglises à l'Eglise romaine est exprimée d'une manière dramatique dans un écrit intitulé : *Trois conversations ou dialogues* (sur l'Antéchrist). Un franc-maçon de génie se proclame envoyé d'en haut pour succéder au Christ et établir enfin la paix entre tous les hommes. Il est nommé par le Comité maçonnique central et permanent de Berlin président à vie des Etats-Unis d'Europe libérée après cinquante ans du joug mongol. En ce temps-là régnait partout l'incrédulité. La première idée du président fut de réconcilier entre eux les chrétiens et de les soumettre à l'autorité unique d'un pape, son premier ministre religieux pour les chrétiens. Il les convoqua donc tous au Concile œcuménique de Jérusalem où il avait transféré la capitale du nouvel empire romain. Les cardinaux et la plupart des autres chefs hiérarchiques catholiques et orthodoxes et les chrétiens protestants acceptèrent avec enthousiasme cette invitation. Seuls le pape Pierre II et une minorité de simples évêques catholiques et orthodoxes auxquels s'adjoignit un groupe de laïques des diverses confessions osa braver la colère

de l'autocrate qui se contenta d'appeler le feu du ciel sur le Pape et le moine Jean, chef des orthodoxes. Retirés à Jéricho, les chrétiens restés fidèles au Christ firent la paix et reconnurent l'autorité de Pierre II glorieusement ressuscité.

Le triomphe de l'empereur antéchrist fut de courte durée. A la suite d'une révolte de Juifs palestiniens, il leva une grande armée de païens, mais, au moment où il s'apprêtait à marcher contre les révoltés, un cratère subitement ouvert l'engloutit lui et ses soldats. Aussitôt, au-dessus de Jérusalem, apparut le Christ revêtu du manteau royal. Les chrétiens fidèles se dirigèrent vers lui solennellement sous la direction du Pape. Le règne de mille ans allait commencer et succéder aux temps historiques terminés pour toujours.

Les *Trois dialogues*, que nous simplifions et abrégeons beaucoup, est le dernier et le plus curieux des écrits de Soloviev. L'idée de l'union des Eglises s'y affirme prudemment mais nettement comme un corollaire des écrits précédents. Cette idée était allée se développant graduellement dans l'esprit du philosophe, si bien que dans *la Russie et l'Eglise universelle* et dans sa correspondance, Soloviev proclame sans réticence aucune le dogme de l'infaillibilité pontificale.

Conformément à son but de ne publier que des extraits, inédits en français, M. Séverac ne donne des extraits ni de *la Russie et l'Eglise universelle*, ni de *l'Idée russe*. Il n'en donne pas davantage de sa volumineuse correspondance. Nous le regrettons vivement, car ces écrits auraient montré aux lecteurs le *principe de solidarité humaine* si cher à Soloviev parvenant à son plein développement dans l'idée de l'union sous le sceptre spirituel et infaillible du patriarche de Rome. A ce propos, nous nous permettons de dire ici, sous forme de digression, que Soloviev s'exagérait cette idée de solidarité au point d'avoir cru longtemps qu'il pécherait par excès d'individualisme s'il quittait seul l'Eglise orthodoxe dans laquelle il était né.

Le regret que nous venons d'exprimer est la seule critique sérieuse que nous ait suggérée le travail vraiment intéressant de M. Séverac dont nous conseillons la lecture à nos lecteurs orientaux non catholiques. Peut-être cette lecture leur inspirerait-elle de dire comme le faisait dernièrement M. Mentchikof dans la *Novoïe Vremia*, que si l'on croit encore à l'avenir du christianisme, il faut *a priori* propager la croyance à la primauté du Pape.

En terminant, nous rappelons à M. Séverac que l'Ordre mendiant auquel appartenait le pape Pierre II dont il est question dans les *Trois dialogues ou conversations* ne doit pas être appelé l'Ordre des *Carmélites*, mais bien l'Ordre des Carmes, les Carmélites ne formant que le second Ordre, c'est-à-dire l'Ordre féminin du Carmel.

A. Catoire.

M. d'Herbigny, *Un Newman russe, Vladimir Soloviev* (*1853-1900*). Paris, 1911. G. Beauchesne, in-16, xvi-336 pages.

L'ouvrage que nous analysons fait partie de la bibliothèque slave de Bruxelles, qui comprend des études (série A) et des documents (série B) relatifs à la Russie.

Le travail du R. P. d'Herbigny complète heureusement le livre de M. Séverac au point de vue biographique et psychologique. Ce n'est pas sans un sentiment profond d'admiration et de sympathie que l'on assiste, en lisant cette étude, à l'ascension graduelle et ardue de l'homme d'élite et même de génie qu'était Soloviev vers le sommet lumineux de la vérité et de la sainteté.

I. Séduit un instant par le sophisme kantien, Soloviev se ressaisit promptement, et après avoir fait, à vingt et un ans, en 1874, profession de foi antikantienne et antipositiviste dans sa thèse de maître en philosophie (*Crise de la philosophie occidentale*), il expose son système de l'*intégralisme ou science intégrale* dans la thèse de doctorat philosophique qu'il soutient à vingt-sept ans, en 1880 (*Critiques des principes exclusifs*).

Pen après, dans *la justification du Bien*, il inaugure sa vie d'apologiste du christianisme en essayant de guérir ou de préserver ses concitoyens déjà atteints ou menacés dès cette époque du virus de l'irréligion. Contre les athées, il démontre que l'homme sent en lui un instinct qui l'oblige à s'élever au-dessus de la bête et à observer la loi du bien moral dont l'origine, contrairement à l'assertion de Kant, remonte à Dieu, le bien et le législateur suprêmes.

C'est dans le même livre que Soloviev forma le principe que, dans la pratique du bien, l'homme est solidaire de la famille, de la nation, de l'humanité entière; d'où il conclut, en résumé, que l'homme honnête est nécessairement universaliste et catholique. C'est à ce principe fondamental, qui lui est plus cher que tout autre, qu'il fera plus ou moins consciemment appel dans *le Grand Débat* (1883) et *l'Histoire et l'avenir de la théocratie* (1887), dans *l'Idée russe* (1888), *la Russie et l'Eglise universelle* (1889), et *les Trois Dialogues ou conversations* (1900), pour prouver aux protestants et aux orthodoxes que l'observation des lois morales et les efforts qu'il fait pour tendre vers la sainteté et la divinisation ou théandrisme imposant au chrétien le devoir d'être catholique et soumis à l'autorité centrale, qui, d'après l'histoire et l'expérience, est la prérogative exclusive du patriarcat romain.

Grâce à une étude patiente et impartiale, les derniers préjugés du Newman russe s'étaient dissipés bien avant sa mort, et sa foi était devenue pleinement catholique. Ce fait important ressort d'une manière absolument manifeste de sa correspondance avec Kireev et Mgr Strossmayer.

Ses relations avec l'évêque de Croatie débutèrent en 1886 par une lettre contenant, sous forme de *Quelques considérations sur la réunion des Eglises*, la réponse de Soloviev aux neuf questions adressées par lui à la hiérarchie russe. Des textes décisifs extraits des lettres écrites à ces deux personnages établissent, sans l'ombre d'un doute, que le philosophe et théologien russe croyait au *Filioque*, à l'*Immaculée Conception* et à l'*infaillibilité pontificale*.

Si, malgré sa foi catholique intégrale, il différa son entrée canonique et officielle dans l'Eglise romaine, ce ne fut que par mesure de prudence et de tactique. Cette entrée cependant eut lieu enfin le 18 février 1896. Elle se fit, non par l'abjuration, jugée inutile, mais par la simple profession de foi émise entre les mains de l'archimandrite Tolstoï dans l'église *Notre-Dame de Lourdes* de Moscou. Sans doute, au moment de sa mort, survenue brusquement en voyage, Soloviev accepta les derniers sacrements du pope orthodoxe, mais il ne renia rien de sa foi et fit, en cette occasion, ce que le catholique a le droit de faire pour assurer son salut éternel.

II. Tel fut le Newman russe au point de vue intellectuel. La sainteté de sa vie se maintint toujours au niveau de ses principes. Après quelques tentatives, il résolut de garder le célibat. Malgré son état de santé plus que médiocre, il fut fidèle aux lois de son rite et à celles d'un travail inlassable. Sa vertu dominante était la charité. Bien qu'il fût sensible aux injures et aux manques d'égards, jamais, dans ses paroles ou ses écrits, il ne se départit du respect le plus absolu envers les personnes. Sa délicatesse sur ce point était extrême. Une autre manifestation de sa charité était l'aumône. Il la pratiquait si libéralement que ses amis l'en reprirent plus d'une fois sans parvenir à l'en corriger. Un témoin de sa bienfaisance nous raconte que l'on voyait parfois ce saint homme, affligé d'une myopie très avancée, traverser la rue, au risque de se faire écraser, pour aller déposer une monnaie d'or ou d'argent dans la main du pauvre qui implorait sa pitié.

Espérons que la science, les mérites et les prières de cet homme de Dieu obtiendront de la part de l'élite du peuple russe, non seulement la réhabilitation de plus en plus complète de sa mémoire, mais encore une appréciation plus exacte de la doctrine et de la conduite de l'Eglise catholique.

Les quelques critiques que nous pourrions faire au sujet du livre du R. P. d'Herbigny sont d'importance par trop secondaire pour que nous croyions utile de les exprimer. Nous nous contentons donc d'émettre le souhait que le Révérend Père continue à nous donner, dans la série A ou B de la bibliothèque slave, des travaux aussi intéressants que son étude sur Soloviev.

A. Catoire.

R. Netzammer, *Der Bau der Rumænisch-unierten Kirche in Bukarest*. Cologne, Benziger, 1910, in-8°, 19 pages.

Dans ces quelques pages, le docte archevêque de Bukarest, dont les *Echos d'Orient* ont déjà souvent fait connaître l'activité littéraire, nous donne d'intéressants détails sur l'église des Roumains unis récemment construite dans la capitale de la Roumanie. Destinée au rite oriental, cette église est

un monument d'architecture byzantine qui, considéré dans son plan général, dans sa façade et dans sa coupe, produit le plus bel effet. Puissent les Roumains unis se réunir de plus en plus nombreux dans son enceinte!

E. MONTMASSON.

C. CHARON, *Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem), depuis le schisme monophysite du* VIe *siècle jusqu'à nos jours*, t. III, fasc. II. Paris, Picard, 1911, in-8°, p. 305-760.

Les *Echos d'Orient* ont déjà annoncé (t. XIII, 1910, p. 185-186) cet important ouvrage de notre actif collaborateur, le R. P. Cyrille Charon, et indiqué les conditions de sa publication. Ils ont, en outre, spécialement apprécié le début du tome III, c'est-à-dire les chapitres consacrés au rite byzantin dans les patriarcats melkites (t. XII, 1909, p. 184-185). Le fascicule que nous annonçons aujourd'hui termine ce volume. Il complète les indications statistiques précédemment données, puis étudie les sources du droit canonique melkite catholique et l'organisation actuelle de cette Eglise. Nos lecteurs, à qui plusieurs de ces sujets sont familiers pour avoir été traités ici même, formeront avec nous le vœu de voir bientôt sortir des presses les fascicules de cet ouvrage qui restent encore à paraître. Ce n'est qu'alors qu'on pourra dire toute la valeur de ce consciencieux travail.

S. SALAVILLE.

ABEL FABRE, *Pages d'art chrétien*, 2e série. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1911. In-4°, 128 pages, 89 illustrations. Prix : 1 franc.

Nous avons salué avec joie la première série des *Pages d'art chrétien* (*Echos d'Orient*, t. III, 1910, p. 305). Le succès de ce premier volume nous a valu une deuxième série de ces études suggestives. Elle comprend sept études, dont voici les titres : De Giotto à Raphaël ; les Madones de Raphaël ; Michel-Ange, peintre de la Sixtine; la Légende de sainte Ursule par Memling et Carpaccio; les Rois Mages d'après les artistes ; les Portails imagés ; le Rêve de l'imagier. L'histoire de l'art byzantin est spécialement mise à contribution dans l'étude concernant les Rois Mages; mais, tout le long de ce charmant volume, on sent que l'auteur connaît fort bien cette histoire, qui lui suggère çà et là des rapprochements pleins d'intérêt. De belles reproductions mettent sous les yeux du lecteur une magnifique galerie de tableaux. Signalons à l'auteur un chapiteau du musée de Toulouse, où l'on voit la scène de l'Adoration des Mages.

S. SALAVILLE.

C. VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 2e édition. Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1911, in-8°, 3 livraisons de 96 pages chacune. Prix : 2 marks par livraison.

Le manuel d'*Histoire générale des religions* du Dr Conrad von Orelli, professeur de théologie à Bâle, est un des meilleurs qu'ait fournis la critique protestante contemporaine. L'auteur a spécialement en vue les étudiants et les pasteurs. Comme Chantepie de la Saussaye, il passe sous silence le christianisme, ce qui est une marque de respect et une preuve de la fermeté de ses convictions : il estime à bon droit que la vraie religion, la religion du Christ, n'a pas à entrer en ligne de compte avec les religions fausses.

Cette seconde édition se publie par livraisons et comprendra deux volumes. Les trois premières livraisons renferment l'introduction, puis, successivement, l'histoire des religions des peuples touraniens, celle des Chamites et celle des Sémites. Outre les belles études des RR. PP. Lagrange et Vincent, qui sont citées en bonne place, comme de juste, d'autres ouvrages récents de savants catholiques mériteraient une mention : tels le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, du P. Dhorme, et le recueil de ses conférences sur la *religion assyro-babylonienne;* tels encore tous les volumes parus dans les *Etudes sur l'histoire des religions*, entreprises depuis quelques années par la maison Beauchesne, à Paris. La mode de publication par livraisons peut avoir ses avantages; mais, à défaut de table des matières, on désirerait dès le début une vue d'ensemble assez détaillée des divisions adoptées et des chapitres principaux. Il est regrettable qu'on ne nous l'ait point donnée. Ajoutons qu'un choix sobre et judicieux

d'illustrations documentaires n'aurait pas été déplacé dans un ouvrage de ce genre.

S. Salaville.

G. Schubart, *Papyri græcæ Berolinenses*. Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1911, in-4°, xxxiv pages, 50 planches. Prix : 6 marks.

Cet ouvrage est le second d'une collection intitulée *Tabulæ in usum scholarum editæ sub cura Johannis Lietzmann*, et inaugurée naguère par les *Specimina codicum græcorum Vaticanorum* précédemment annoncées dans notre Revue (janvier 1911, p. 61-62). Le présent recueil renferme un choix de documents et de papyrus grecs du musée de Berlin : épîtres, fragments littéraires, liturgiques, magiques, administratifs, etc., dont les dates s'échelonnent entre le ive siècle avant Jésus-Christ et le viiie de notre ère. Ces documents sont reproduits en d'excellentes planches héliographiques soigneusement numérotées. La notice imprimée, qui est consacrée à chacune d'elles, donne toutes les indications nécessaires sur la provenance, l'époque, l'état du papyrus, les éditions ; copie est fournie d'un bon nombre de ces textes, en sorte que les étudiants pourront commodément, à l'aide de cet élégant volume, se livrer à des exercices de paléographie grecque.

S. Salaville.

N. Marini, *Le Macchie apparenti nel grande Luminare della Chiesa greca, S. Giovanni Crisostomo*. Rome, Salviucci, 1910. In-8°, 70 pages.

Mgr Marini ramène à cinq les taches apparentes que les hérétiques et les hypercritiques ont cru découvrir dans ce grand astre de l'Eglise grecque qui s'appelle saint Jean Chrysostome. On a accusé ce Docteur d'avoir erré sur le dogme du péché originel, sur le dogme de l'Incarnation, sur l'Eucharistie, sur la sainteté parfaite de la Vierge Marie, sur la malice du mensonge. L'auteur ne prend pas la peine, et il a raison, de disculper saint Jean Chrysostome sur l'Incarnation et l'Eucharistie, sa doctrine sur ces deux points étant suffisamment claire. Il n'examine que les trois autres chefs d'accusation.

L'enseignement de la Bouche d'or sur le péché originel a été souvent mis en discussion, depuis saint Augustin jusqu'à nos jours. Mgr Marini n'a pas de peine à montrer, à la suite de l'évêque d'Hippone, de Bellarmin et de Bossuet, que Chrysostome n'a pas nié le dogme catholique, bien qu'il ne se soit pas exprimé avec la clarté et la précision des docteurs qui eurent à combattre Pélage. Sur la sainteté de la Vierge, Chrysostome a des idées un peu défectueuses ; il lui attribue, sinon des péchés véniels, au moins des imperfections. Les interprétations que Mgr Marini donne des textes qui font difficulté sont peut-être un peu compliquées. Il faut reconnaître franchement que certains Pères du ive siècle avaient de la sainteté de la Mère de Dieu une notion imparfaite, et que, sur ce point, il y a eu progrès dans la connaissance. Il nous est impossible de voir un témoignage en faveur de l'Immaculée Conception dans le passage cité de l'homélie xvii sur la Genèse. Dans son traité du *Sacerdoce*, Chrysostome semble dire qu'il est permis de mentir *ad bonum finem*. Mais, en réalité, il ne s'agit pas chez lui de mensonge proprement dit, mais de ruse innocente, de pieux stratagème.

On se tromperait si l'on croyait que c'est seulement sur les trois points examinés par Mgr Marini que la doctrine de saint Jean Chrysostome fait difficulté. La lecture des œuvres de ce Docteur soulève bien d'autres problèmes relatifs à la confession, à la prédestination, à la grâce, à la récompense immédiate des justes avant le jugement dernier, etc. Il faudrait un gros volume pour examiner toutes les taches apparentes — et quelques-unes sont peut-être réelles — du grand soleil de l'Eglise orientale. L'opuscule de Mgr Marini constitue cependant un essai utile. Il est regrettable que les fautes d'impression abondent dans la transcription des textes grecs. Richard Simon nous est présenté comme un *janséniste* du xvie siècle (p. 9), et le semi-pélagianisme comme *une espèce de jansénisme du* ive *siècle* (p. 10)! Ce sont là, évidemment, des distractions.

M. Jugie.

N. N. Gloubokovskii, *Istoritcheskoé pologénié i zna tchénié litchnosti Theodorita, épiscopa Kirrskago* (*Situation historique et importance de la personnalité*

de Théodoret, évêque de Cyr). Pétersbourg, 1911. In-8° de 30 pages. Prix : 50 kopeks.

M. N. Gloubokovskii, l'historien bien connu de Théodoret de Cyr, présente au public le discours qu'il prononça à l'Académie de Moscou, le 5 mai 1891, lors de la soutenance de sa thèse de maître. Après avoir rappelé combien fut important le rôle joué par Théodoret dans les controverses nestoriennes et monophysites, il expose les difficultés que présentait un travail d'ensemble sur l'évêque de Cyr, difficultés qu'il a essayé de surmonter. Il accuse les catholiques d'être avares de louanges pour les anciens Pères et Docteurs de l'Eglise d'Orient, de mal interpréter l'appel de Théodoret au Pape et de manifester, à l'égard de l'évêque de Cyr, une certaine antipathie à cause de sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Il serait facile de répondre à ces accusations. Tout d'abord, cette *avarice* des catholiques pour les Pères grecs est-elle réelle? Il me semble que les Pères grecs sont bien plus en honneur dans l'Eglise catholique que les Pères latins dans l'Eglise orientale. L'appel de Théodoret au Pape constitue bien une preuve irréfragable de la croyance de l'ancienne Eglise à la primauté romaine. Cette preuve, d'ailleurs, n'est pas isolée, comme je l'ai montré récemment dans un article sur la *primauté romaine au concile d'Ephèse*. Quant à la doctrine de l'évêque de Cyr sur la procession du Saint-Esprit, je m'étonne que M. Gloubokovskii ne se soit pas encore aperçu que Théodoret, en disant que le Saint-Esprit ne tient pas son existence du Fils ou par le Fils, vise la thèse de l'hérétique Macédonius.

M. Gloubokovskii a joint à son discours de précieux renseignements bibliographiques relatifs à Théodoret. Ils constituent un heureux complément de son ouvrage, dont les recensions dans les diverses revues de l'Europe sont aussi signalées.

M. Jugie.

Joannes de Casamichela, *De Primatu Romanæ sedis necnon de perpetuitate ejusdem primatus in romanis pontificibus*. Extrait de la revue *Roma e l'Oriente*, numéro du 15 avril 1911, p. 329-341.

Article de vulgarisation sur la primauté romaine, où l'on trouve quelques citations de Pères orientaux qui ne sont pas toujours bien choisies.

M. Jugie.

Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. IV (*Traité de l'homme*) et t. V (*Traité du gouvernement divin*). Toulouse, E. Privat, 1909 et 1910. 2 vol. in-8° de 806 et 682 pages. Prix : 10 francs le volume.

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs ces deux nouveaux volumes du *Commentaire français littéral de la Somme théologique* de saint Thomas. Nous avons déjà dit, à deux reprises, tout le bien que nous pensions de cette belle entreprise. Avec ces deux volumes, le R. P. Pègues arrive à la fin de la première partie de la *Somme*. Toujours fidèle à la méthode qu'il s'est tracée, il s'efforce de nous faire connaître, aussi exactement et aussi clairement que possible, la pensée totale du Docteur angélique, en y joignant de temps en temps quelques réflexions personnelles, qui sont en général excellentes. D'aucuns trouveront cependant qu'il a des idées un peu étroites sur la manière d'interpréter le récit genésiaque de l'œuvre des six jours, et n'accepteront pas le jugement qu'il porte sur l'évolutionnisme mitigé. Bien que saint Thomas soit *major omni laude*, le R. P. Pègues lui prodigue peut-être trop souvent les épithètes laudatives. Je sais tel lecteur qui est agacé par la répétition fréquente de phrases comme celle-ci : L'*ad primum* est admirable. — L'*ad secundum* est fort important. — L'*ad tertium* est très intéressant, etc. La suppression de ces épithètes n'enlèverait rien à l'admiration que tout lecteur sérieux éprouve pour le génie de l'Ange de l'école.

M. Jugie.

11391. — Imp. P Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe. — *Le gérant* : E. Petithenry.

LETTRE DE S. S. PIE X
POUR LA CONVOCATION D'UN CONCILE ARMÉNIEN A ROME

VENERABILI FRATRI NOSTRO PATRIARCHÆ ET DILECTIS FILIIS ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS CATHOLICIS NATIONIS ARMENÆ

PIUS PAPA X

VENERABILES FRATRES,
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Vobis plane compertum est, Venerabiles Fratres, quanta benevolentia Romani Pontifices inclytam Armenorum Nationem prosecuti fuerint. Præter ea quæ neminem latent de mutuo arctissimoque affectu inter Sylvestrum Papam et Gregorium Armeniæ Archiepiscopum, illustris exstat memoria Florentini Concilii in quo Eugenius IV maxime adlaboravit ut Armenos cum Romana Ecclesia conciliaret. Insuper Urbanus VIII, admissis Armenorum alumnis in Collegium Urbanum christiano nomini propagando : Benedictus XIV restituta Patriarcatus Ciliciensis dignitate : Gregorius XVI ordinata re diœceseos Constantinopolitanæ collataque liberaliter opera in hospitalem domum urbanam peregrinis ex Armenia recipiundis, benevolentiam suam reipsa testati sunt. Insigne præterea fuit Pii VIII beneficium cui potissimum debetur impetrata ab Armenis catholicis libertas contra civilem schismaticorum antistitum jurisdictionem. Neque prætereunda est religiosa Pii IX sollicitudo in iis decernendis et procurandis quæ in bonum Ecclesiæ Armenæ vergere existimavit. Item ad componendum dissidium recenti ætate exortum, Apostolica Sedes mirum quantum adlaboravit ut funestam illam schismatis flammam extingueret. Præclara etiam exstitit Leonis XIII solertia et munificentia, qui in hac principe orbis

A NOTRE VÉNÉRABLE FRÈRE LE PATRIARCHE ET A NOS BIEN-AIMÉS FILS LES ARCHEVÊQUES ET ÉVÊQUES CATHOLIQUES DE LA NATION ARMÉNIENNE

PIE X, PAPE

VÉNÉRABLES FRÈRES,
SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE

Vous connaissez parfaitement, vénérables Frères, la grande bienveillance que les Pontifes Romains ont témoignée à l'illustre nation arménienne. Outre le fait, connu de tous, de l'amitié très étroite qui unissait le pape Sylvestre et l'archevêque d'Arménie, Grégoire, on se rappelle ce célèbre concile de Florence où Eugène IV travailla tant à la réconciliation des Arméniens avec l'Eglise romaine. Urbain VIII aussi attesta sa bienveillance par l'admission d'élèves arméniens au collège urbain de la Propagande, Benoît XIV par le rétablissement du patriarcat de Cilicie, Grégoire XVI par l'organisation du diocèse de Constantinople et par l'érection, à Rome, d'un hospice pour les pèlerins arméniens. Un autre bienfait insigne obtenu par les Arméniens catholiques, grâce surtout à Pie VIII, fut l'affranchissement de la juridiction civile des évêques schismatiques. Il ne faut pas non plus passer sous silence la religieuse sollicitude avec laquelle Pie IX décréta et accorda tout ce qui lui parut utile au bien de l'Eglise arménienne. De même, pour mettre fin à des dissensions récentes, le Saint-Siège travailla avec un soin admirable à éteindre les flammes d'un schisme funeste. Léon XIII, lui aussi, avec une munificence et une habileté supérieures, s'occupa d'élever en cette cité, reine du monde chrétien, un collège où de jeunes arméniens, appelés au service de Dieu, reçoivent une éducation convenable.

Et Nous-même, Nous n'avons certes rien

christiani civitate erigendum curavit Collegium ubi adolescentes armeni in sortem Domini vocati liberaliter erudiuntur.

Ad Nos quod attinet, nihil profecto eorum prætermisimus quæ nationis vestræ spirituali emolumento conducere videbantur. Nunc vero, attentis peculiaribus temporum adjunctis, et inspecta præsenti Ecclesiæ armenæ conditione, ad dissensionum germina penes Vos evellenda, ad jurium concertationes præcavendas, ad disciplinam ecclesiasticam roborandam, ad legitimas traditiones et consuetudines vestras firmandas, ad clericorum et laicorum officia declaranda, maxime valituram esse confidimus Synodi nationalis celebrationem.

Quocirca per præsentem Epistolam mandamus ut hujusmodi Concilium, cui Rmus D. Patriarcha præsit, quantocius ab ipso convocetur et opportunitatis gratia Romæ celebretur. In hac synodo de juribus Patriarchæ et Episcoporum, de recta fidelium administratione, de cleri disciplina, de Monachorum Institutis, de missionum necessitatibus, de cultus divini decore, de S. Liturgia, de cognatisque agatur rebus quæ cautissime definiendæ sunt ad majorem Dei gloriam procurandam et Ecclesiæ armenæ splendorem augendum.

Uti penes alias orientales Ecclesias, synodi nationalis celebratio magno fuit emolumento pro negotiis componendis et ecclesiastica disciplina instauranda, ita Vestræ Ecclesiæ et legum scriptarum elucubratione et promulgatione, saluberrimos fructus profuturos Nobis jure merito pollicemur. Interim ex intimo cordis Nostri Deum oramus et obsecramus ut cœlestium charismatum copiam Vobis propitius largiatur. Ac divini hujus præsidii auspicem et flagrantissimæ illius qua Vos in Domino amplectimur charitatis testem, Apostolicam benedictionem Vobis, Venerabiles Fratres, cunctisque clericis, laicisque fidelibus armenis peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 30 Sextilis, anno 1911, Pontificatus Nostri IX.

PIUS PP. X.

négligé de ce qui Nous paraissait favorable au bien spirituel de votre nation. Aujourd'hui même, attentif aux caractères particuliers des temps que Nous traversons et bien instruit de la situation présente de l'Eglise arménienne, Nous sommes assuré que, pour extirper les germes de division qui sont parmi vous, prévenir les rivalités concernant les droits, fortifier la discipline ecclésiastique, affermir vos traditions et coutumes légitimes, proclamer les devoirs des clercs et des laïques, la célébration d'un concile national sera souverainement efficace.

Aussi par la présente lettre chargeons-Nous Sa Révérence Mgr le Patriarche de convoquer au plus tôt ce concile, qu'il présidera lui-même, et qui se tiendra à Rome pour plus de commodité. Ce synode traitera des droits du patriarche et des évêques, de la bonne direction des fidèles, de la discipline du clergé, des règles monastiques, des besoins des missions, de l'honneur du culte divin, de la sainte liturgie, et d'autres sujets de même genre qui sont à préciser avec une extrême prudence, afin de procurer à Dieu une plus grande gloire et de rehausser la splendeur de l'Eglise arménienne.

Chez d'autres Eglises d'Orient la célébration d'un concile national a été d'un puissant secours pour dissiper les difficultés et restaurer la discipline ecclésiastique; aussi sommes-Nous en droit de Nous promettre que l'élaboration et la promulgation de lois écrites procureront de même à votre Eglise les fruits les plus salutaires. Pour le moment, Nous prions et supplions Dieu du fond de Notre cœur qu'Il daigne Vous accorder en abondance ses dons célestes. Comme gage de ce divin secours et en témoignage de l'ardente charité que Nous vous portons dans le Seigneur, Nous vous accordons très affectueusement à vous, vénérables Frères, ainsi qu'à tous les clercs et fidèles laïques arméniens, la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 30 août 1911, en la IXe année de Notre Pontificat.

PIE X, PAPE.

THÉOLOGIE « ORTHODOXE » ET THÉOLOGIE CATHOLIQUE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

A une époque où l'on explore avec une ardente curiosité toutes les régions du savoir, la théologie dogmatique « orthodoxe », province généralement négligée jusqu'ici en Occident, a fini par trouver quelques fidèles.

Parmi ceux-ci, le R. P. A. Palmieri vient en toute première ligne. Après une série d'articles et d'opuscules sur la matière, publiés çà et là depuis une dizaine d'années, il vient d'entreprendre une œuvre de longue haleine dont les *Prolégomènes* ne comprennent pas moins de 815 pages compactes d'un grand in-octavo (1). Et encore ces *Prolégomènes* sont incomplets de quatre chapitres qui seront donnés dans un prochain volume et qui traiteront : 1° du nombre des divergences théologiques qui séparent les Eglises orthodoxes de l'Eglise catholique ; 2° de la théologie polémique spéciale chez les « orthodoxes » ; 3° de la théologie morale et pastorale dans les Eglises « orthodoxes » ; 4° des obstacles qui empêchent l'union des Eglises (2). Après avoir élevé un si vaste portique, l'auteur se propose d'édifier le temple de la théologie « orthodoxe », temple à cinq nefs où le lecteur apprendra ce qui s'enseigne dans les Eglises autocéphales, et spécialement dans l'Eglise russe, touchant la Tradition, l'Ecriture Sainte, l'Eglise, le Pontife romain et le Saint-Esprit.

A en juger par la méthode suivie dans le premier volume des *Prolégomènes*, le R. P. Palmieri ne se contentera pas d'exposer la doctrine des théologiens « orthodoxes » sur les points indiqués ; il la réfutera — mais d'une manière irénique — (1) et lui opposera les meilleurs arguments qu'il pourra trouver dans les sources catholiques. Son dessein est, je crois, de composer une sorte de Somme théologique où les catholiques pourront entendre les « orthodoxes » et où les « orthodoxes » pourront puiser la connaissance de la doctrine catholique, qu'ils demandent trop souvent aux sources troubles du protestantisme allemand. L'ouvrage sera donc comme une sorte de médiateur intellectuel entre l'Orient et l'Occident. Ecrit en latin, il sera assez facilement accessible aux théologiens orientaux, grecs et slaves.

Tous ceux qui ont à cœur le retour de l'Orient « orthodoxe » à l'unité catholique ne peuvent qu'applaudir à cette grandiose entreprise. De nos jours comme autrefois, le schisme trouve dans l'ignorance un précieux auxiliaire pour se maintenir. On a souvent dit que les divergences dogmatiques et autres entre les deux Eglises n'avaient été inventées par les auteurs du schisme que pour colorer de beaux prétextes l'œuvre de désunion qu'ils poursuivaient. Cela fut sans doute vrai au début, mais on se tromperait si l'on croyait que de nos jours la situation est la même. Dans l'œuvre de l'union, les théologiens ont un rôle capital à remplir : celui de dissiper les préjugés d'ordre doctrinal accumulés au cours des siècles par l'ignorance ou la mauvaise foi. A supposer même que l'on fût toujours en présence de purs prétextes, ne serait-ce point tra-

(1) A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiæ græco-russicæ) ad lumen catholicæ doctrinæ examinata et discussa*, t. I, *Prolegomena*, in-8° de xxv-815 pages. Florence, 1911, Libreria editrice fiorentina, via del Corso, 3. Prix : 20 francs.

(2) P. xiv.

(1) P. xx.

vailler utilement à la réconciliation lente et progressive que de donner à nos frères séparés cette marque de sympathie qui consiste à s'intéresser à ce qu'ils écrivent dans le domaine des sciences sacrées? Par ailleurs, bien que l'Orient ne soit point à l'heure actuelle le pays des lumières théologiques, qu'il possède peu de soleils et beaucoup trop de planètes, serait-il téméraire d'avancer que le théologien occidental peut retirer quelque profit de certains ouvrages écrits par des Russes ou des Grecs? Je ne le pense pas, et la lecture des *Prolégomènes* du P. Palmieri me confirme dans cette idée.

De ces *Prolégomènes* je voudrais donner au lecteur une courte analyse, chapitre par chapitre, en y joignant les réflexions et les remarques que m'a suggérées une lecture attentive de l'ouvrage, et que l'auteur voudra bien prendre en bonne part, même lorsqu'elles ne seront pas des éloges, parce qu'elles partiront d'un cœur bienveillant, uniquement préoccupé de rendre service en disant ce qui lui paraît être la vérite.

*
* *

Commençons par la préface. Elle compte vingt-cinq pages, ce qui n'a rien d'exagéré, vu l'ampleur du volume. Elle est écrite en un latin élégant au vocabulaire un peu recherché. J'avoue candidement avoir été obligé de recourir plusieurs fois au dictionnaire pour avoir le sens de certains mots qui se rencontrent rarement dans les ouvrages de théologie, et même dans les autres. Ces mots sont surtout des termes injurieux ou méprisants, que l'auteur décoche aux demi-savants qui aboient sans cesse contre les savants tout court, et croient faire du zèle en voyant partout du modernisme.

Ces demi-savants, ce sont principalement ceux qui ont formulé contre la personne et les précédents ouvrages du P. Palmieri des attaques injustifiées, et tout particulièrement un petit groupe de Polonais, que l'auteur appelle Mohlianistes, du nom du principal d'entre eux, M. Mohl, qui s'est distingué par ses invectives contre la *Chiésa russa* (1). Quand je tombai pour la première fois sur ce nom, je crus à la naissance de quelque nouvelle secte russe ou à quelque fraction du *mariavitisme*. Il n'en était rien. *Mohlianisme* est tout simplement, d'après l'auteur, synonyme de *panpolonisme*, une hérésie qui ne doit pas être de fraîche date (2).

On se demande cependant pourquoi le P. Palmieri a voulu rendre célèbre M. Mohl. Le silence devant certaines attaques paraît être la meilleure réponse. A se défendre on perd la sérénité d'esprit nécessaire au travailleur, et l'on s'expose, en employant des mots trop forts dans la riposte, à s'abaisser au niveau de l'adversaire outrecuidant, ou, ce qui est plus fâcheux, à se mettre en contradiction avec ses principes. C'est ainsi que l'on est un peu choqué de trouver à un ouvrage qui veut être irénique une préface qui l'est si peu. Les sorties contre les Mohlianistes, qui, après tout, ne doivent être que des hérétiques matériels faisant partie de l'Eglise catholique, se renouvellent avec insistance dans le chapitre IX, où l'auteur recommande justement la douceur et la charité dans la polémique.

Mais passons et fermons les yeux sur ce petit accès d'impatience, bien excusable chez un travailleur consciencieux qui se voit aux prises avec la contradiction, rançon nécessaire de la vraie gloire. Le solitaire de Bethléem avait des reparties encore bien plus vives contre ses calomniateurs. La préface ne nous apprend pas seulement ce que sont les Mohlianistes. Elle nous renseigne encore sur le but, le caractère, la division de l'ouvrage, les difficultés que l'auteur a dû surmonter pour l'écrire, la bénédiction anticipée que le

(1) Ouvrage du R. P. Palmieri, paru en 1908. Cf. *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 58.

(2) L'auteur a fait paraître récemment une brochure qui renseigne amplement sur le *Mohlianisme : Mohlianismus et Panpolonismus horumque methodus polemica et consectaria*. Rome, 1910. Un ouvrage en français est annoncé sur la même question.

pape Léon XIII lui avait accordée, quelques-unes des fautes de latin qui s'y sont glissées. Car l'élégance de la préface se fait un peu désirer dans l'ensemble du volume; mais ce n'est pas impunément qu'on écrit, à notre époque, 800 pages de latin. J'en connais beaucoup qui s'en seraient tirés avec moins d'honneur.

*
* *

Les chapitres I et II traitent respectivement de la définition de la théologie, de la notion, de la définition et de la division des dogmes dans la théologie « orthodoxe ». Les théologiens « orthodoxes » n'ont rien de bien particulier sur ces questions, et l'auteur aurait pu en parler moins longuement, d'autant plus que les manuels en usage dans les Eglises autocéphales sont tributaires des nôtres dans une large mesure. Qui ne sait, par exemple, que Macaire a pillé notre Perrone? Au milieu de ces lieux communs, dont je veux me garder de dire qu'ils sont sans utilité, vu le but que s'est proposé le P. Palmieri, il y a quelques citations intéressantes de théologiens russes. C'est ainsi qu'on apprend avec plaisir que l'épithète d'*orthodoxe*, donnée à l'Eglise et à la théologie russes, est judicieusement critiquée par plusieurs théologiens orientaux presque dans les mêmes termes qu'emploie Joseph de Maistre. Certains ne font pas difficulté de reconnaître qu'il y a plusieurs *orthodoxies* dans l'Eglise orientale, qu'il y en a presque autant que de théologiens, chacun croyant posséder l'*esprit orthodoxe* et entendant « l'orthodoxie » dans le sens de la *doxie à moi*. Cela est inévitable, en l'absence d'un magistère infaillible vivant et permanent (1).

L'auteur est bien inspiré lorsqu'il critique un autre des nombreux noms de l'Eglise orientale, celui d'*Eglise des sept conciles œcuméniques*. Ce titre ne serait exact et caractéristique que si les théologiens « orthodoxes » enseignaient que l'ère des conciles œcuméniques fut fermée à tout jamais après la clôture du second concile de Nicée, en 787; mais personne jusqu'ici n'a soutenu sérieusement cette absurdité, bien qu'il soit reconnu que de nos jours un nouveau concile œcuménique est matériellement impossible pour les Orientaux.

A la page 2, le P. Palmieri décerne à Eugène Bulgaris le prix d'excellence parmi les théologiens « orthodoxes ». Je me demande sur quoi est basé ce pompeux éloge. Serait-ce sur le θεολογικόν, mauvais et incomplet résumé de scolastique occidentale, entremêlé de quelques diatribes sans saveur contre les Latins? Il y a certainement mieux que cela dans « l'orthodoxie ».

Nous trouvons dans le long chapitre III : *Du progrès dogmatique d'après les théologiens catholiques et les théologiens orthodoxes*, un résumé de ce que l'auteur a dit de meilleur dans son récent ouvrage : *Il progresso dommatico* (1). Après une exposition un peu diffuse de la notion catholique du progrès dogmatique, on nous renseigne sur l'attitude prise par les théologiens « orthodoxes » sur cette question. Cette attitude est embarrassée et contradictoire. En théorie, le théologien oriental fait généralement sienne la doctrine catholique du développement; mais on s'aperçoit vite que c'est pour lui une notion étrangère qu'il ne s'est pas véritablement assimilée. Il ne fait pas grand effort du reste pour arriver à saisir ce que nous appelons le révélé implicite ou le révélé virtuel, car il tient à pouvoir accuser l'Eglise catholique d'inventer de nouveaux dogmes. Puissent les bonnes explications du P. Palmieri convaincre les Orientaux que c'est là une pure calomnie!

Ce qui montre bien que les théologiens « orthodoxes » ne comprennent pas ou ne veulent pas comprendre la vraie notion de l'évolution dogmatique, c'est leur manière d'interpréter le fameux canon de saint Vincent de Lérins : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus cre-*

(1) P. 5-10.

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. XIII, p. 358.

ditum est. Ils l'entendent au sens négatif et exclusif. Adieu, dès lors, à tout passage de l'implicite à l'explicite dans la connaissance de la vérité révélée. Avec cette exégèse, le concile de Trente est pris en flagrant délit de fabriquer beaucoup de nouveaux dogmes. Le P. Palmieri fait remarquer avec beaucoup de justesse que le canon de Vincent de Lérins, « cette règle d'or de l'orthodoxie », a été découvert, il n'y a pas bien longtemps, par les théologiens orientaux. Mais ils en vivaient avant de la connaître. C'est pour cela qu'ils découvraient au moyen âge tant de *kainotomies* chez la sœur ennemie d'Occident.

Préoccupé de faciliter aux vieux-catholiques l'accès à « l'orthodoxie », le Russe Bolotov montre une certaine tolérance à l'égard de quelques dogmes nouveaux définis en Occident depuis la séparation. Sans leur reconnaître une valeur obligatoire et vraiment dogmatique pour l'Eglise universelle, il permet qu'ils soient enseignés dans une Eglise particulière.

Ces *théologoumènes* — c'est ainsi qu'il les appelle — ne sauraient être un obstacle sérieux à l'union des Eglises. Ils tiennent le milieu entre le dogme proprement dit et les opinions particulières des théologiens, et peuvent en général se réclamer de l'autorité de plusieurs anciens Pères. La procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio* est résolument cataloguée par Bolotov parmi les *théologoumènes*. Quel dommage que Photius n'ait pas connu le *théologoumène!* Il aurait épargné à l'Eglise bien des calamités. Je n'ai encore rencontré aucun théologien grec qui traitât avec cette désinvolture le dogme photien.

*
* *

De la nécessité, de la méthode et de la division de la théologie chez les écrivains orthodoxes, tel est le titre du chapitre IV. L'auteur commence par réfuter les adogmatistes russes, Tolstoï, Rozanov, Merejkovsky et consorts. Pour ces gens-là, qui sont de vrais incrédules, la théologie est une science bien inutile et le dogme un esclavage intellectuel dont il faut rompre les chaînes. Mais était-il bien nécessaire, dans des *Prolégomènes*, de démontrer longuement à Tolstoï et à ses disciples que les mystères chrétiens ne répugnent ni à la raison, ni à la volonté, ni au cœur de l'homme, et sont au contraire bienfaisants pour ces trois facultés? N'est-ce pas vouloir allonger le volume à plaisir?

Ce qui est dit de la méthode de la théologie d'après les théologiens « orthodoxes » est un peu confus. Le P. Palmieri parle de conceptions différentes chez des auteurs qui s'entendent parfaitement. Comment, d'ailleurs, ne pas être d'accord sur ces généralités? Celles-ci sont suivies d'un aperçu historique très incomplet sur les écoles théologiques chez les Grecs, les Russes et les Roumains. On nous renseigne aussi sur la controverse qui agite en ce moment les esprits en Russie relativement à l'utilité des Facultés de théologie annexées aux Universités d'Etat.

Le chapitre V traite des manuels de théologie dans l'Eglise orientale gréco-russe, depuis la *Foi orthodoxe* de saint Jean Damascène jusqu'à nos jours. Il emprunte beaucoup au travail que l'auteur fit paraître en 1901, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, sous le titre : *Ancienne et nouvelle théologie russe*. C'est, à grands traits, l'histoire de la théologie dogmatique dans l'Eglise orientale depuis la séparation des Eglises. On y trouve des renseignements fort utiles. On remarquera surtout ce qui est dit de l'influence de la scolastique occidentale sur les théologiens de la Petite Russie, aux XVIIe et XVIIIe siècles, et l'aperçu sur la doctrine de Théophane Prokopovitch.

Les théologiens de Kiev furent les défenseurs de la doctrine de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge. A ceux que cite le P. Palmieri, et qui sont à peu près tous du XVIIIe siècle, il faut joindre plusieurs autres noms plus célèbres appartenant au XVIIe siècle. Le travail que j'ai publié dans les *Echos d'Orient* sur l'Immaculée Conception chez les Russes au XVIIe siècle paraît avoir échappé à l'auteur.

La liste des catéchismes russes et grecs, qui termine le chapitre, est incomplète; mais le dommage n'est pas grand, rien ne ressemblant autant à un catéchisme qu'un autre catéchisme.

Dans les 80 pages du chapitre VI, le P. Palmieri a écrit une apologie en règle de la théologie scolastique contre les attaques sans fondement dont elle est l'objet de la part de certains théologiens orthodoxes. A l'aide de citations bien choisies d'auteurs anciens et modernes, il montre les services inappréciables rendus à la théologie par la philosophie, sa servante.

Quand ils disent du mal de la scolastique, les « orthodoxes » ne font en général que transcrire les diatribes de certains auteurs protestants. Leurs traits n'atteignent que la scolastique de la décadence. C'est ce que leur montre bien le P. Palmieri. Ce qui déroute les Orientaux, ce sont les controverses qui mettent aux prises les théologiens catholiques sur certaines questions. Ces querelles les scandalisent. Ils ne s'aperçoivent pas qu'elles sont une manifestation de la vitalité de la pensée théologique et qu'elles contribuent efficacement au progrès dogmatique, témoin la controverse sur l'Immaculée Conception. Si, du reste, ils voulaient s'examiner eux-mêmes, ils trouveraient sans doute que tout n'est pas concert harmonieux dans le temple de la théologie « orthodoxe ». Si divisés qu'ils soient sur certains points secondaires, les théologiens catholiques sont unanimes sur tous les points fondamentaux. Au contraire, les théologiens « orthodoxes » ne s'entendent pas sur des questions de première importance, par exemple sur le nombre des Livres Saints, sur la validité du baptême des hétérodoxes, sur la valeur doctrinale des livres dits symboliques.

Tous les théologiens orientaux, d'ailleurs, ne sont pas les ennemis de la scolastique. Plusieurs savent l'apprécier, se montrant ainsi les vrais disciples des Pères grecs, particulièrement de saint Jean Damascène. Ce ne sont pas, en effet, les Latins du moyen âge qui ont inventé la méthode scolastique. Celle-ci est d'origine grecque. Dès les premiers siècles, on proclamait au *didascaléion* d'Alexandrie que la philosophie est la servante de la théologie, et la raison s'essayait déjà à regarder à travers les voiles du mystère.

*
* *

Avec le chapitre VII, qui ne compte pas moins de 167 pages, commence l'importante étude des documents symboliques des Eglises orientales. Après avoir longuement expliqué ce qu'est la théologie symbolique et avoir signalé les principales collections de la symbolique « orthodoxe », l'auteur traite de l'origine et de la valeur dogmatique des trois principaux symboles que nous a légués l'ancienne Eglise : le symbole des apôtres, le nicéno-constantinopolitain et l'athanasien. Tout le monde, je crois, reconnaîtra que le P. Palmieri a abusé, dans ce chapitre, de sa facilité de plume et de son amour des citations. Ce qu'il nous dit en cent pages aurait pu certainement tenir en quinze. Il suffisait de donner au lecteur les conclusions de la critique contemporaine sur l'origine des symboles, et d'indiquer brièvement ce qu'en pensent les théologiens d'Orient, si toutefois ils en pensent quelque chose d'original.

Des trois symboles en question, seul le nicéno-constantinopolitain est unanimement accepté dans les Eglises autocéphales comme expression officielle de la foi. Sur la valeur des deux autres, les théologiens « orthodoxes » émettent des avis différents. Le P. Palmieri avance, après d'autres, que le concile *in Trullo*, dans son premier canon, fait allusion à notre symbole des apôtres. Est-ce bien sûr? Le concile parle d'une manière générale de la foi, πίστιν, qui nous a été transmise par les apôtres. Vouloir traduire dans le cas πίστιν par « formule de foi » dénote une préoccupation subjective qui laisse sceptiques ceux qui ne l'ont pas.

L'auteur défend l'opinion traditionnelle sur l'origine du nicéno-constantinopolitain considéré comme l'œuvre des Pères du

concile de 381. A beaucoup cette défense paraîtra très faible. Le concile de 381, qui fut longtemps considéré comme un simple concile particulier, et qui ne devint œcuménique que lorsque Rome voulut bien le considérer comme tel, au début du VIe siècle, ne semble pas avoir composé ce symbole. On le trouve, en effet, à peu près mot pour mot dans l'*Ancoratus* de saint Epiphane, ouvrage écrit antérieurement au concile. Ce qui est vraisemblable, c'est qu'un des Pères du concile, peut-être saint Cyrille de Jérusalem, le présenta comme sa profession de foi personnelle à l'assemblée, qui n'y trouva rien à reprendre.

Bien qu'il doive nous entretenir longuement dans un prochain volume de l'addition du *Filioque* au symbole, le P. Palmieri consacre cependant une quinzaine de pages à cette question dans ses *Prolégomènes*. Son exégèse du décret d'Ephèse, invoqué par les « orthodoxes » pour combattre toute addition au symbole, manque de précision, et il ne sait pas retourner la décision conciliaire contre les adversaires eux-mêmes. Il eût mieux valu ne pas entreprendre la question que de la traiter d'une manière si incomplète.

Le symbole athanasien n'a pas les faveurs des théologiens « orthodoxes » à cause de sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Bien qu'ils accusent généralement les latins d'avoir ajouté le *Filioque* à ce symbole, ils ne paraissent pas complètement convaincus de la vérité de leur assertion. Le P. Palmieri aurait pu leur faire remarquer qu'on trouve l'athanasien avec le *Filioque* dans des manuscrits du VIIIe siècle. Il aurait pu aussi faire moins d'honneur aux attaques de l'archimandrite Technopoulos contre ce symbole en les réfutant vingt pages durant.

Qui croirait que des théologiens de l'Eglise des sept conciles œcuméniques aient jamais pu attaquer l'autorité de ces conciles? Il en a cependant été ainsi au XVIIIe et au XIXe siècle, d'après le P. Palmieri, qui établit longuement l'infaillibilité des conciles œcuméniques contre Théophane Prokopovitch. Mais celui-ci a-t-il réellement nié cette infaillibilité? On est porté à admettre le contraire, d'après les citations mêmes que donne le P. Palmieri du théologien russe. L'erreur de Prokopovitch et de ses disciples, tels que Irénée Falkovsky et Sylvestre Lébédinsky, a consisté non à nier l'infaillibilité des conciles œcuméniques, mais à rejeter la tradition comme source de la vérité révélée distincte et indépendante de l'Ecriture Sainte. Pour ces théologiens, les définitions conciliaires sont infaillibles, parce qu'elles ne sont que des explications de l'Ecriture. Si on voulait les réfuter, il fallait donc leur démontrer qu'il existe une source de la révélation distincte de l'Ecriture, non leur prouver que les conciles œcuméniques sont infaillibles, ce qu'ils n'ont jamais nié.

*
* *

Après nous avoir fait connaître la pensée des théologiens orientaux sur les anciens symboles et sur l'autorité des conciles œcuméniques, le P. Palmieri aborde la délicate étude des documents symboliques élaborés au sein des Eglises « orthodoxes » depuis la consommation du schisme. A cette étude, il ne consacre pas moins de 235 pages, c'est-à-dire tout le chapitre VIII, le plus long de l'ouvrage. La *Confession de foi* du patriarche Gennade, les *Réponses* de Jérémie II aux théologiens luthériens, la *Confession de foi* de Cyrille Lucar et les décisions des conciles qui s'en occupèrent, la *Confession de foi* de Dosithée, celle de Pierre Moghila et celle de Métrophane Critopoulos, les conciles particuliers de l'ancienne Eglise, ceux de l'Eglise grecque, depuis la prise de Constantinople et ceux de l'Eglise russe depuis les origines, les *Lettres encycliques* des patriarches de Constantinople, enfin le *Catéchisme de Philarète,* métropolite de Moscou, sont successivement examinés au point de vue historique et théologique. Suit une conclusion générale qui se réduit à peu près à ceci : Les Eglises « orthodoxes » ne possèdent pas de documents symboliques proprement dits en dehors de ceux qu'elles tiennent

de l'Eglise des huit premiers siècles. Cela vient de l'absence chez elles d'un magistère infaillible capable d'imposer ses décisions et de dirimer les controverses.

Je remarque tout d'abord dans ce chapitre un certain désordre dans la suite des questions traitées. Celles-ci ne sont liées entre elles ni par l'ordre chronologique ni par aucun enchaînement logique. L'auteur débute par un long préambule sur la nécessité des livres symboliques. On se demande ce que vient faire cette dissertation, après qu'on nous a déjà fait longuement dans le chapitre précédent la théorie de la théologie symbolique, et qu'on nous a parlé des documents symboliques de l'ancienne Eglise. Ensuite, pourquoi traiter des conciles particuliers antérieurs au schisme tout de suite après l'article sur la *Confession de foi* de Métrophane Critopoulos? Les 30 pages consacrées à la discussion de l'authenticité de la *Confession* de Cyrille Lucar sont certainement un hors-d'œuvre et ne sont pas d'ailleurs à leur place naturelle, c'est-à-dire à l'endroit où l'auteur parle de cette *Confession* elle-même comme document symbolique. Je n'ai pas saisi non plus la raison pour laquelle l'examen de la *Confession* de Dosithée précède celui de la *Confession* de Moghila, bien que cette dernière soit chronologiquement antérieure au concile de Bethléem de 1672, où fut promulguée l'œuvre de Dosithée.

Un reproche plus grave regarde le fond théologique de cette étude. L'auteur émet çà et là, noyées au milieu des détails historiques, des assertions contradictoires, ou du moins peu cohérentes sur la valeur symbolique de certains documents. Relevons-en quelques-unes.

A la page 453 et 458 (1), les fameuses *Réponses* du patriarche Jérémie II aux théologiens luthériens nous sont présentées comme de véritables documents symboliques de l'Eglise orthodoxe, bien qu'en réalité ces écrits n'aient revêtu aucun caractère officiel et que le public ne les ait connus que par l'indiscrétion d'un archimandrite et d'un prêtre polonais.

Une centaine de pages plus loin, on dénie toute valeur symbolique aux *Lettres encycliques* officielles des patriarches orientaux, telles que la *Confession de foi* dite de Chrysanthe, composée en 1727, et la *Réponse des patriarches orientaux* à l'Encyclique du pape Pie IX en 1848 (1). Comment concilier ces deux affirmations? Comment accorder à des écrits privés du patriarche Jérémie une autorité qu'on refuse aux enseignements officiels des patriarches de Constantinople en général, et même aux encycliques signées par les quatre patriarches orientaux et adressées à tous les fidèles orthodoxes?

Que le P. Palmieri me permette de lui faire remarquer, à propos des patriarches orientaux, que, d'après le catéchisme de Philarète, dont on sait l'autorité non seulement en Russie, mais aussi en pays grec, « la foi orthodoxe, catholique, universelle se conserve immuablement dans sa pureté primitive dans les anciennes Eglises de l'Orient et dans celles qui leur sont unies par les mêmes croyances, comme est l'Eglise de toutes les Russies » (2).

Pour les Russes, le critère de l'orthodoxie fut toujours, en théorie du moins, l'accord avec les patriarches d'Orient. Le P. Palmieri me paraît ne pas y faire assez d'attention dans le jugement qu'il porte sur l'autorité dogmatique des patriarches de Constantinople, qui est corroborée très souvent dans les Encycliques doctrinales par la signature des trois autres patriarches.

Le lecteur a aussi quelque peine à concilier ce qui est dit dans la conclusion, à savoir qu'aucune des *Confessions de foi* postérieures au schisme, y compris celle de Pierre Moghila et celle de Dosithée, ne possède une véritable valeur symbo-

(1) *Sincerum exhibent characterem documentorum quæ symbolica audiunt..... Inter libros symbolicos eas (responsiones) enumerandas censeo.*

(1) *Mea ut fert opinio, huncce honorem haud merent præcitatæ litteræ*, p. 643.

(2) *Catéchisme de Philarète*, Ire partie, sur le IXe article du symbole. 17e édition. Moscou, 1900 p. 49.

lique (1), avec des assertions dans le genre de celles-ci :

« A mon avis, la *Confession* de Moghila réalise les conditions regardées comme nécessaires pour qu'on puisse attribuer à un livre quelconque le caractère de document symbolique. » (2)

« D'après moi, toute la valeur symbolique du synode susdit (il s'agit du synode de Jérusalem de 1672) gît dans la *Confession* de Dosithée, dont l'importance dans la théologie orthodoxe est à bon droit regardée comme souveraine. » (3)

« La *Confession* de Dosithée, à cause de la pureté plus parfaite de sa doctrine, mérite le premier rang parmi les documents symboliques de l'Eglise grecque moderne. » (4)

C'est l'enseignement courant des manuels de théologie « orthodoxe », que l'Eglise enseignante peut exercer son magistère infaillible de deux manières : « ou par la voix des chefs des Eglises particulières rassemblés à cet effet en concile œcuménique, ou bien par ces mêmes chefs non réunis en concile, mais conférant entre eux sans se déplacer, dans la situation ordinaire de l'Eglise » (5). Cela correspond à peu près à ce que nous appelons le magistère solennel et le magistère ordinaire, ou, si l'on veut, au magistère solennel et à la consultation de l'épiscopat catholique comme celle qui fut faite sous Pie IX avant la définition de l'Immaculée Conception.

S'il est universellement reconnu que le concile œcuménique n'a jamais fonctionné dans l'Eglise « orthodoxe » prise comme telle, depuis la séparation, est-il bien sûr, comme l'affirme le P. Palmieri à plusieurs reprises (6), que l'Eglise « orthodoxe » n'ait jamais exercé son magistère de l'autre manière, c'est-à-dire par voie de consultation amenant une entente unanime explicite ou tacite? Il me semble que cette entente expresse et unanime a existé à un moment donné, relativement à la valeur symbolique absolue de la *Confession de foi* de Pierre Moghila, appelée pour cela l'Ὀρθόδοξος ὁμολογία par excellence: Si de nos jours des théologiens appartenant à *l'orthodoxie large* battent en brèche son autorité, cela prouve tout simplement que l'Eglise « orthodoxe » prise dans son ensemble n'est pas douée du privilège de l'immutabilité doctrinale; mais cela ne détruit pas l'accord unanime, historiquement constaté au XVIIe siècle, des représentants des Eglises autocéphales.

Cet accord est plus difficile à établir pour la *Confession* de Dosithée telle qu'elle fut promulguée au concile de Jérusalem, en 1672. En 1838, le saint synode russe fit paraître de ce document une traduction tronquée, due à la plume du métropolite Philarète. Mais antérieurement à 1838, et depuis 1723, époque où les patriarches orientaux envoyèrent la *Confession* au saint synode comme l'expression authentique et immuable de la doctrine de l'Eglise orientale « à laquelle il ne faut rien ajouter ni retrancher » (1), il semble bien que l'Eglise russe ait accepté au moins tacitement la valeur symbolique de cette confession. Certains faits que rapporte le P. Palmieri tendent à le prouver. D'ailleurs, ils ne sont pas rares, de nos jours encore, les théologiens « orthodoxes » qui accordent aux deux Confessions de Moghila et de Dosithée une valeur équivalente à celle des décisions des conciles œcuméniques. Qu'il me suffise de nommer Mésoloras, Zikos Rosis, Milasch, Macaire,

(1) *Calumnias agere mihi non videor, characterem symbolicum præcitatis confessionibus orthodoxis prorsus denegando*, p. 650.

(2) P. 563.

(3) P. 489.

(4) P. 505. Ailleurs, p. 562, la primauté est accordée à la Confession de Moghila.

(5) MACAIRE, *Introduction à la théologie orthodoxe traduite par un Russe*. Paris, 1857, p. 550.

(6) *Quæ asserimus historia confirmantur cujus testimonio comperimus nunquam ac nullibi, post lugendum schisma, Ecclesias orientales, etiam gravibus impellentibus causis, vel uno, vel altero modo, dogmaticas definitiones proposuisse*, p. 16. Cf. p. 68, 627. Je crois que l'auteur aurait été moins affirmatif s'il avait fait attention non seulement à l'histoire des Eglises orthodoxes depuis 1453, mais aussi et surtout à l'histoire antérieure de l'Eglise byzantine.

(1) MANSI-PETIT, *Amplissima Collectio concil.*, t. XXXVII, col. 537-540, 541-543.

A. Lebedev, Goussev, J. Sokolov, qui brillent dans *l'orthodoxie* d'un éclat aussi pur que Diomède Kyriakos, Chrysostome Papadopoulos, Androutsos, Balanos, Amvrasis, adversaires de l'autorité œcuménique de ces confessions.

A propos du sentiment de Macaire, l'auteur me permettra de lui signaler que le théologien russe ne range pas la *Confession de Dosithée* parmi les confessions de foi privées, comme on l'affirme à la page 504, mais bien parmi les expositions générales communes à tous les « orthodoxes ». Cette *Confession* est même appelée une des pierres de touche de « l'orthodoxie » (1).

Par la manière dont il s'exprime çà et là, le P. Palmieri paraît ignorer que ce qu'on appelle en Russie la *Lettre des patriarches d'Orient* n'est pas autre chose que la *Confession* de Dosithée envoyée au saint synode russe par les patriarches orientaux, en 1723, à l'occasion des tentatives d'union avec la secte des *Non-Jureurs* (2).

L'auteur aurait gagné à lire le travail du P. Pargoire sur Mélèce Syrigos pour l'histoire de la *Confession* de Moghila. Il y aurait appris entre autres choses sur quoi portèrent les corrections que Syrigos fit subir au catéchisme des Kiéviens, les disputes qu'elles occasionnèrent et la raison pour laquelle Pierre Moghila négligea de publier son œuvre ainsi remaniée.

L'histoire des conciles particuliers des Eglises « orthodoxes » est à peine ébauchée. On ne dit rien en particulier des conciles byzantins antérieurs à 1453. On se demande si l'auteur n'aurait pas mieux fait de se taire sur une question qui demanderait un long ouvrage pour être convenablement traitée.

Le P. L. Petit a prouvé que la définition ou ὅρος du patriarche Cyrille V relative à la rebaptisation des latins fut portée en juillet 1755 et non en 1756. Le P. Palmieri l'a oublié à la page 624.

Voilà bien des critiques sur ce long chapitre des *Confessions de foi orthodoxes*. Si je m'y suis attardé, c'est que le sujet me paraît d'une importance capitale. Peut-être trop développée au point de vue historique et pleine de hors-d'œuvre, l'étude du P. Palmieri est en déficit au point de vue théologique. L'auteur ne s'est pas fait une idée nette et ferme de la valeur doctrinale des documents dits symboliques. De là les incohérences que nous avons signalées. Cela ne veut point dire que ce chapitre ne soit très précieux au point de vue documentaire.

*
* *

Il nous reste à dire un mot, pour terminer, des trois derniers chapitres qui traitent respectivement : *de la nature et de la définition de la théologie polémique et des défauts que les polémistes catholiques doivent éviter; des sciences nécessaires à celui qui veut polémiquer avec les « orthodoxes »; de la théologie polémique générale chez les Grecs et les Russes.*

La définition que l'auteur donne de la théologie polémique me paraît fondée en raison, mais tout le monde ne l'entend pas de cette façon. Bien des gens n'établissent pas entre l'apologétique et la polémique la cloison étanche qu'élève l'auteur entre les deux, et pratiquement, c'est bien difficile. Les conseils donnés aux polémistes catholiques dans leurs discussions avec les « orthodoxes » sont de tout point excellents et marqués au coin du bon sens et de la charité chrétienne. Il est malheureusement plus facile de prêcher que de pratiquer; l'auteur l'a montré par son exemple. La question de savoir si l'on peut, dans les livres de controverses, appliquer aux « orthodoxes » l'épithète de schismatiques, me paraît assez oiseuse.

(1) Macaire, *op. cit.*, p. 604, 609.

(2) Comparer entre elles les données des p. 489, 504-505, 631 et 643. La nouvelle traduction de la *Lettre des patriarches* parue dans la revue *Viera i Tserkov*, en 1907, n'est pas autre chose qu'une traduction de la *Confession de Dosithée*, dite *Lettre des patriarches*. La lettre aux *Non-Jureurs*, qui précède la *Confession* dans les éditions russes et qui n'a pas grande importance doctrinale, a été conservée à peu près intacte par Philarète. C'est la *Confession* elle-même qu'il a gravement mutilée en plusieurs endroits.

On peut, sans manquer à la charité et sans donner aux Orientaux de motif raisonnable de se froisser, les appeler schismatiques ou même hérétiques (1), lorsqu'on réfute leurs erreurs et qu'on se place au point de vue objectif, pourvu d'ailleurs qu'on s'abstienne de tout terme injurieux visant non la doctrine mais uniquement les personnes. Il faut qu'un catholique puisse appeler les choses par leur nom. Il est évident, du reste, que dans les relations personnelles et privées avec les hétérodoxes on évitera avec soin de dire à son interlocuteur ou à son correspondant russe ou grec : « Vous êtes un schismatique; vous êtes un hérétique. » Les lois de la bienséance et plus encore celles de la charité chrétienne savent faire trouver dans ce cas les formules appropriées, et pas n'est besoin pour cela de code spécial.

Le P. Palmieri réclame du polémiste une somme énorme de connaissances. La philosophie, la théologie dogmatique, les langues orientales, toute la patristique, la littérature byzantine, l'histoire de l'Orient ancien et moderne, la science du droit canon oriental doivent lui être familières. Ce programme n'a rien d'exagéré, et il faut à peu près l'avoir parcouru si l'on veut ne pas se contenter de ressasser de vieux arguments qui ne portent plus. L'auteur a raison d'insister en particulier sur l'utilité qu'il y a pour le théologien de connaître le droit canon oriental et son histoire. La liturgie aussi a de tout temps fourni des armes redoutables contre le schisme, et je suis étonné que le P. Palmieri n'en parle pas.

La théologie polémique orientale est divisée par l'auteur en générale et en spéciale. La première embrasse à la fois toutes les divergences entre les deux Eglises. La seconde s'attache à une divergence en particulier. L'aperçu donné sur la polémique générale des Grecs et des Russes contre les Latins est fort incomplet. C'est encore un de ces sujets qui réclameraient des volumes entiers et qu'on regrette de voir traiter si maigrement. Au lieu d'essayer une histoire forcément tronquée des controverses antilatines, il aurait mieux valu donner les caractères généraux de la polémique schismatique avec quelques exemples frappants.

Le défaut de synthèse est le péché mignon du P. Palmieri. Il excelle à citer, à compiler, mais il lui manque la netteté du dessein; il écrit un peu à l'aventure. De là des répétitions, des longueurs, des hors-d'œuvre, des incohérences allant jusqu'à la contradiction. Je n'hésite pas à dire que, diminués de moitié, les *Prolégomènes* eussent doublé de prix.

Ce par quoi ces *Prolégomènes* brillent, c'est par l'érudition. L'auteur y a ramassé une extraordinaire quantité de renseignements d'ordre théologique, historique et bibliographique qui rendront les plus grands services à tous ceux qui s'intéressent aux études orientales et feront de son ouvrage un précieux instrument de travail. Les nombreuses bibliographies surtout, semées au bas des pages tout le long du volume, seront appréciées et ouvriront des horizons à ceux qui n'ont pas encore découvert la Russie intellectuelle. Les travailleurs reconnaissants diront merci tout bas à celui qui s'est imposé de rudes labeurs pour leur faciliter la tâche et demanderont à la Vierge, « Mère de l'unité chrétienne et destructrice de tous les schismes », d'exaucer la belle prière que l'auteur lui adresse à la fin de ce premier volume en vue d'obtenir les forces nécessaires pour mener à bon terme l'œuvre commencée.

M. JUGIE.

Constantinople.

(1) Il vaut mieux, en général, appliquer ces termes à l'Eglise qu'aux individus. Ceux-ci ne sont, la plupart du temps, que des schismatiques et des hérétiques *matériels*. L'auteur catholique emploie ces termes sans aucune intention de blesser les personnes, qu'il faut toujours respecter et chérir.

LE NÉO-MARTYR MICHEL MAUROEIDÈS ET SON OFFICE

Le cod. 1295 du fonds grec de la Bibliothèque nationale à Paris contient, fol. 314-319 v°, un office d'un néo-martyr appelé Michel Mauroeidès : μηνὶ φευρουαρίῳ ιζ΄ ἀκολουθια εἰς τὸν ἅγιον Μιχαὴλ τὸν ἐν Ἀδριανουπόλει τὸν νέον μάρτυρα τὸν καλούμενον Μαυροειδῆν (*sic*).

Pour vêpres, nous avons trois stichères et leur doxastikon, trois aposticha et leur doxastikon avec le theotokion de celui-ci, enfin l'apolytikion (1).

A l'office de l'aurore, nous trouvons un canon du 1er ton sur l'acrostiche : τὸν θαυμαστὸν Μιχαὴλ Ἰωάννης γεραίρει; cet acrostiche ne comprend pas les quatre premiers theotokia. Viennent enfin trois stichères pour les laudes et leur doxastikon. Après la 3e ode du canon est inséré un kathisma; après la 6e, un kontakion et l'οἶκος, puis le synaxaire ou notice historique sur le martyr, qui occupe les fol. 316-317 v° du manuscrit.

Michel Mauroeidès était un des principaux orthodoxes d'Andrinople, riche, vertueux, estimé des Turcs du plus haut rang. Des fanatiques le dénoncèrent au cadi comme ayant prononcé à plusieurs reprises la formule de profession de foi musulmane et amenèrent de faux témoins pour confirmer leur accusation. Michel nia énergiquement, et le juge comprit vite qu'il avait affaire à des calomniateurs. Mais parce que ceux-ci le menaçaient de le dénoncer lui-même au sultan comme coupable de faiblesse dans l'application de la loi, il fit jeter Michel en prison en attendant que le procès fût examiné au palais.

Les ennemis de Michel, augmentés d'autres individus au courant de l'intrigue, se rendirent au palais et obtinrent du sultan une condamnation à mort, au cas où Michel refuserait d'embrasser l'islamisme.

Par des promesses de dons et d'honneurs pour lui et les siens, par la crainte du dernier supplice, ils essayèrent de faire apostasier le chrétien. Mais il resta inébranlable. Il fut alors décapité et son corps brûlé.

*
* *

Tel est le récit, très simple, du synaxaire. Je ne connais aucun autre document concernant notre néo-martyr ; il ne faut pas le confondre avec Michel Mauroudès, qui mourut à Salonique le 10 mars 1544.

Quel est le Jean auteur de l'office? Une note finale, fol. 319, nous l'apprend : αὕτη ἡ ἀκολουθία ἐποιήθην (*sic*) παρὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κὺρ Ἰωάννου τοῦ Μοσχου οἰκοῦντος ἐν τῇ νήσῳ Κυρκύρας (*sic*), ἥτις πρώτερον (*sic*) Φεακὶς (*sic*) ἐκαλεῖτο, τὰ νῦν δὲ παρὰ τοῖς νεωτέροις Κορυφαί. L'hymnographe est donc Jean Moschos, « habitant l'île de Corfou ».

De Jean Moschos, nous savions qu'il était originaire de Lacédémone. Ce fut un professeur habile; il eut, entre autres, pour élève pendant cinq ans Marc-Antoine Antimaque et mourut au moment où il se préparait à partir pour Salonique, dont les habitants l'avaient demandé pour leur école. Comme Marc-Antoine Antimaque naquit en 1473, on peut conclure que Jean Moschos mourut vers 1494. On possède de lui une oraison funèbre du grand duc Luc Notaras, qui se trouve dans le cod. Escorial. y, 3, 18 (338) et le cod. Paris. 2731 (1), et un traité théologique dans

(1) Sur les termes liturgiques employés ici, on peut consulter l'excellent ouvrage de L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*. Paris, 1895.

(1) Allatius, *De eccles. occident. atque orient. perpet. consens.*, col. 957, a publié un fragment de cette oraison funèbre. Notons que M. H. Omont, *Inventaire sommaire des man. grecs de la Bibl. nat.*, t. IV (table alphabétique), a l'air de con-

le même cod. Escorial. Nous apprenons aujourd'hui qu'il faut encore le mettre au nombre des hymnographes et qu'il habita Corfou, sans doute comme professeur, charge dans laquelle un de ses deux fils, Georges, dut lui succéder (1).

La date exacte du martyre de Michel Mauroeidès reste indéterminée. Jean Moschos, vers la fin de son synaxaire, dit seulement qu'il eut lieu tout récemment de son temps : ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς πανυστάτοις νῦν χρόνοις.

*
* *

La note concernant Jean Moschos dans le manuscrit de Paris est suivie de celle-ci : ἕτερον κάθισμα ἐν τῇ γ' ἠ ὠδῇ ποιηθὲν παρὰ Ἰουστινου Δεκαδίου *(sic)* μαθητοῦ τοῦ αὐτοῦ διδασκάλου· καὶ τὸ ἀπολυτίκιον ἦχος τέταρτος τοῦ αὐτοῦ ποίημα. Immédiatement après, fol. 319 v°, vient le texte du kathisma, dû à la plume de Justin Decadyos. Quant à l'apolytikion, c'est celui dont j'ai signalé l'existence à la fin de l'office des vêpres.

Cette note nous fournit un précieux renseignement inédit sur la jeunesse de Justin Decadyos; c'est qu'il fut à Corfou, sa patrie, l'élève de Jean Moschos. Elle nous fait connaître aussi deux tropaires de sa composition; on le savait déjà hymnographe distingué (1).

† S. Pétridès.

fondre notre Jean Moschos avec l'auteur du *Pré spirituel*.

(1) Sur Jean Moschos, voir Moustoxydès Ἑλληνομνήμων, p. 385 sq.; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 95; E. Legrand, *Bibliogr. hellén.*, xve et xvie siècles, t. Ier, p. lxxxviii.

(1) Sur Jean Decadyos, voir Moustoxydès, *op. cit.*, p. 196 sq.; C. Sathas, *op. cit.*, p. 101; E. Legrand, *op. cit.*, p. cii sq. Aux œuvres signalées par ces auteurs, ajoutons huit canons à la Sainte Vierge

L'HOMME CRÉÉ A L'IMAGE DE DIEU

D'APRÈS THÉODORET DE CYR ET PROCOPE DE GAZA

L'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu. Trois textes de la *Genèse* nous le disent expressément :

1° ..... Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. » (2)

2° « Et Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle. » (3).

3° « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je vais lui faire une aide semblable à lui. » (4)

On peut se demander à ce sujet, d'abord si c'est directement à l'image du Créateur ou bien à l'image d'une créature intermédiaire que l'homme a été créé; ensuite si la femme, dans la même mesure que l'homme, reproduit les traits de cette divine ressemblance; enfin, si c'est par l'âme seule ou à la fois par l'âme et par le corps que l'homme et la femme ressemblent à Dieu; c'est sur ces trois questions que nous allons rapporter, pour les comparer et en discuter la valeur, les opinions de deux exégètes orientaux : Théodoret de Cyr (386-428) et Procope de Gaza (518-565).

I. Est-ce directement a l'image de Dieu que l'homme a été créé?

Nos deux auteurs prouvent que ce n'est ni à l'image des mauvais anges, ni à

(2) *Gen.* i, 26.

(3) i, 27.

(4) ii, 18; ii, 21, 22, 23. Ces versets sont corrélatifs; en effet, au verset 18, Jéhovah se propose de créer la compagne de l'homme *semblable* à lui; au verset 21, Adam n'a pas trouvé d'être *semblable* à lui parmi les animaux; c'est pourquoi, au verset 23, Dieu crée la femme nettement désignée par son nom. Donc, cette femme du verset 23 est l'être semblable à Adam du verset 18.

l'image des bons anges, ni à celle d'aucune créature intermédiaire, mais à celle de la Sainte Trinité elle-même que le premier homme a été créé.

D'abord, ce n'est pas à l'image des mauvais anges, car, dit Théodoret, « ce serait de la dernière folie d'affirmer qu'il y a identité entre l'image des démons pervers et celle de l'infinie bonté » (1).

En second lieu, ce ne peut être à l'image d'un ange quelconque bon ou mauvais, car, remarque Procope, Dieu dit : « Faisons l'homme à *notre image* ». Evidemment, l'expression *notre image* désigne l'image du sujet de la phrase, qui est Dieu, parlant à la première personne du pluriel. Rien n'indique qu'il soit question d'autres personnages. Donc, dans l'hypothèse où il aurait été question de l'image des anges, le texte sacré l'aurait sûrement précisé par un complément déterminatif (2). Il ne l'a pas fait.

En troisième lieu, ce ne peut être à l'image d'aucune créature intermédiaire, « car, dit Procope, c'est l'être essentiellement bon en lui-même et existant par lui-même qui tire les êtres du néant ». D'où il suit que si c'est le Créateur lui-même qui a communiqué sa ressemblance au premier homme, cette image ne peut être que celle de Dieu (3).

Enfin, il faut admettre que cette image est celle de la Trinité elle-même, pour deux raisons exégétiques : 1° Si on ne l'entend pas ainsi, dit Théodoret, on ne peut expliquer le pluriel : *Faisons l'homme à notre image*, en se contentant de voir dans cette expression un pluriel de majesté (4). Si, en effet, il en était ainsi, Dieu, à l'exemple des magistats romains, devrait, d'ordinaire, parler à la première personne du pluriel. Or, nous voyons le contraire dans la Bible en maints endroits (1); 2° si, au contraire, on l'entend de cette manière, on explique à la fois l'emploi au singulier du mot *image*, en disant que c'est l'image commune des trois personnes qui ont la nature divine, et la première personne du pluriel : *Faisons*, en attribuant cette opération à chaque personne de l'indivisible Trinité, conclusion sur laquelle nous aurons plus loin à faire des réserves.

Donc, le premier homme, d'après nos deux auteurs, a été créé directement à l'image de la Sainte Trinité. Mais la reproduction dans leur âme de cette image divine est-elle l'apanage exclusif d'Adam et de ses descendants mâles, ou bien a-t-elle été communiquée indistinctement et dans la même mesure aux deux sexes qui constituent le genre humain? Telle est la deuxième question, question bizarre en apparence, intéressante pourtant, que, à l'école de ces deux exégètes, nous allons maintenant résoudre.

II. La femme est-elle l'image de Dieu au même degré que l'homme?

Au premier abord, la réponse affirmative semble s'imposer, et Procope de Gaza ne s'est posé cette singulière question que pour répondre à certaines objections que l'on peut y faire en se basant sur quelques textes de saint Paul.

En effet, dans le texte sacré précité, il s'agit également de l'homme et de la femme. Car, après avoir dit : « Dieu créa l'homme à son image..... », Moïse ajoute : « Il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle » (2). Dans ce verset, remarquons trois membres de phrases parallèlement disposés :

1° Dieu créa l'homme à son image;
2° Dieu le créa à l'image de Dieu;
3° Il les créa mâle et femelle.

Or, dans les deux premiers membres, il est clair que le mot homme, complément

contenus dans le cod. 309 de la bibliothèque du saint synode à Moscou.

(1) Théodoret de Cyr, *P. G.*, t. LXXX, *Quæstiones in Genesim*, col. 99, 100, 101.

(2) Procope de Gaza, *P. G.*, t. LXXXVII, *Commentarii in Genesim*, col. 112-114.

(3) Procope, *op. et t. cit.*, col. 107, 108.

(4) Théodoret, *op. et t. cit.*, col. 102.

(1) *Gen.* I, 27.

(2) Cf. *Gen.* VI, 13; *Gen.* VI, 7; *Ex.* XX, 3; *Is* XLI, 18; XLIII, 19.

singulier du verbe *créa*, désigne l'image de Dieu; donc, dans le troisième membre, le complément pronominal *les* (= mâle et femelle) du même verbe *créa* désigne également l'image de Dieu. Et puisque ce pronom *les* désigne à la fois les deux sexes, concluons que la femme comme l'homme est l'image de Dieu.

Du reste, ajoute Procope, la femme est tirée de l'homme. En effet, l'auteur de la Genèse écrit :

« De la côte qu'il avait prise de l'homme, Jéhovah forma une femme..... et il l'amena à Adam, et Adam dit : Celle-ci, cette fois, est os de mes os et chair de ma chair! Celle-ci sera appelée femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. » (1)

De même l'auteur de ce livre avait écrit précédemment :

« Jéhovah dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je vais lui faire une aide semblable à lui. » (2)

Sans doute, ces deux textes comparés ne montrent avec une absolue évidence que la ressemblance corporelle entre l'homme et la femme. Mais comme Procope nous montrera plus loin que, même par le corps, l'homme peut être dit, sous un certain rapport, l'image de Dieu, comme, d'autre part, la ressemblance des âmes dans l'homme et dans la femme est au moins insinuée, sinon prouvée par l'expression : *une aide semblable à lui*, notre exégète peut conclure de ces textes de la *Genèse :* « La femme, venue de l'homme, lui a emprunté l'image divine. » (3)

*
* *

Image de Dieu comme l'homme, la femme l'est-elle au même degré que lui?

Non, répondent Théodoret et Procope, et ils se basent, pour nous le prouver, sur un verset de la *Genèse* et sur quelques versets de saint Paul

Voici, d'abord, ce que nous enseigne à ce sujet la *Genèse*.

Après avoir écrit : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, etc. », l'auteur sacré ajoute :

« Et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre. » (1)

Or, dit Procope, c'est à l'homme surtout qu'il appartient de commander aux autres créatures, puisque, d'après le texte sacré, la femme aussi lui est soumise : « Ton désir se portera vers ton mari et il dominera sur toi. » (2)

De même, avait déjà dit Théodoret, c'est le propre de l'homme de juger. En cela, il ressemble à Dieu et il en diffère. Car, tandis que Dieu juge sans témoin, comme, par exemple, lorsqu'il condamne Caïn, l'homme, ignorant les méfaits incriminés, a besoin de témoins. C'est en raison de cette supériorité de juge que l'homme ne se voile pas la tête, tandis que la femme, qui n'a pas la même autorité pour juger, reste voilée (3). Saint Paul dit en effet :

« L'homme ne doit pas se voiler la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme.

» Car l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme.

» C'est pourquoi la femme doit, à cause des anges, avoir sur la tête un signe de sujétion (4).

(1) *Gen.* II, 22, 23.
(2) *Op. cit.*, II, 18; PROCOPE, col. 117-118.
(3) On ne saurait admettre, sur la foi des textes précités, que la femme n'est semblable à l'homme que sous le rapport corporel; car, faite pour être sa compagne, elle doit avoir avec lui les ressemblances de l'esprit plus élevées que celles du corps et nécessaires dans la société familiale.

(1) *Gen.* I, 26.
(2) *Gen.* III, 16.
(3) THÉODORET, col. 105-107. La κάλυπτρα (voile), était, chez les Grecs — auxquels s'adressait saint Paul — l'ornement de tête particulier aux femmes. Cf. ROBINSON, *Antiquités grecques*, t. II, p. 357. Remarquons que le but de ce voile était généralement de dérober la beauté aux regards profanes en même temps que de signifier la sujétion à l'homme. A Sparte seulement, ce dernier but semble avoir été exclusif. Cf. ARISTOTE, *De Republ.* l. II, c. IX.
(4) Les anges dont il est ici question ne sont, vraisemblablement, ni les démons (Cf. TERTULLIEN,

» Toutefois, ni la femme n'est sans l'homme ni l'homme sans la femme dans le Seigneur.

» Car, si la femme a été tirée de l'homme, l'homme aussi naît de la femme et tout vient de Dieu. » (1)

De ces versets comparés, la conciliation entre l'enseignement de la Genèse et la doctrine paulinienne sur cette question est facile à déduire ; elle se ramène aux deux conclusions suivantes : 1° Image de Dieu comme lui, la femme a la même nature que l'homme ; 2° dépendante d'une créature, l'homme, tandis que l'homme ne dépend d'aucune créature, comme Dieu ne relève d'aucun être, la femme est l'image de Dieu à un degré moindre que l'homme sous le rapport de l'indépendance.

III. Est-ce par l'ame seule ou a la fois par l'ame et par le corps que l'homme et la femme sont l'image de Dieu ?

Cette troisième question paraît d'abord aussi singulière que la précédente. En effet, si l'homme est l'image de Dieu, un pur esprit, c'est évidemment par l'âme qu'il lui ressemble. Mais comment un être corporel peut-il aussi par son corps représenter l'image incorporelle de Dieu ? Cela semble sortir des limites de la vraisemblance, et c'est pourtant une question à laquelle Procope de Gaza peut répondre affirmativement en envisageant l'idée d'image à un point de vue spécial qui répond suffisamment à la réalité.

Mais distinguons les deux parties de cette question, et demandons en premier lieu à ces deux exégètes sous quels rapports l'âme humaine est l'image de Dieu.

*
* *

Tous les deux nous répondent que l'homme, considéré dans son âme, ressemble à Dieu par la place qu'il occupe parmi les êtres créés ; par son rôle de maître, relativement libre et indépendant ; par son intelligence, par l'unité de son esprit dans la diversité de ses facultés mentales, par le pouvoir en quelque sorte créateur qu'il possède et par la sainteté à laquelle naturellement il doit tendre.

1° *L'homme ressemble à Dieu par la place qu'il occupe parmi les êtres.* « En effet, dit Théodoret, après avoir créé les créatures sensibles et les créatures purement intellectuelles (les anges), Dieu forma l'homme en dernier lieu, comme sa propre image, en le plaçant à égale distance des êtres animés et des êtres inanimés, des êtres sensibles et des êtres intelligents ; par là, il montrait que les créatures animées et les créatures inanimées devaient en quelque sorte lui payer le tribut, et que les créatures intelligentes (les purs esprits angéliques) — comme l'enseigne l'auteur de l'Epître aux Hébreux (1) — étaient mises au service de l'homme..... » (2)

Intermédiaire, par conséquent, entre les êtres sans raison et les purs esprits, l'homme, d'après Procope de Gaza, est de plus, sous un certain rapport, la synthèse de tous les autres êtres, car il a « la puissance végétative des plantes, la puissance sensitive des animaux et la puissance intellectuelle des purs esprits et de Dieu même » (3).

« Résumé du monde créé, continue Procope, l'homme en est aussi le centre et le roi. C'est pourquoi Dieu semble délibérer avant de le créer ; c'est pour ce motif aussi qu'il paraît le dernier sur le théâtre de la création, spectateur du ciel, du soleil, de la lumière — vaste décor créé avant lui et pour lui, — et roi magnifique appelé à présider le festin où l'ont précédé les autres convives. » (4)

Voici donc, ramenée à quelques propositions claires, la pensée de nos deux au-

Cont. Marc. v, 8 ; *De Virg. veland.*, 7), ni les fidèles ni les prêtres officiants, comme le veulent Clément d'Alexandrie et l'Ambrosiaster, mais les bons anges. (Cf. *I Cor*, iv, 9 ; Toussaint, *Ep. de S. Paul*, t. Ier, p. 282.)

(1) *I Cor.* ii, 7-12 ; Procope, col. 106.

(1) *Hebr.* i, 14.

(2) Théodoret, *op. cit.*, col. 105-106.

(3) Procope, *op. cit.*, col. 117.

(4) Procope, *op. cit.*, col. 116.

teurs sur ce premier trait de ressemblance entre l'homme et Dieu :

a) Puisque l'homme est un intermédiaire entre les êtres sans raison et les purs esprits qui sont à son service, de même que tous les êtres — l'homme y compris — sont au service de Dieu, ainsi toutes les créatures autres que l'homme sont au service de l'homme;

b) Puisque, en second lieu, l'homme est en quelque sorte la synthèse du monde créé, de même que tout ce qu'il y a d'être au monde se trouve en Dieu — source foncière de l'être, non, il est vrai, dans le sens où les panthéistes émanatistes entendent cette expression, mais dans le sens catholique qu'on peut lui donner, — de même quelque chose de ce qui se trouve dans tous les êtres créés se retrouve dans l'homme créé;

c) Puisque, enfin, l'homme est en quelque façon le roi et le centre de la création, de même que tous les êtres — l'homme y compris — sont soumis à Dieu, ainsi toutes les autres créatures sont, à un certain point de vue, assujetties à l'homme.

Sous ce premier rapport, il est donc évident que l'homme est réellement l'image de Dieu.

2° *L'homme est l'image de Dieu par sa liberté et par son indépendance vis-à-vis des autres créatures terrestres*. Ce second point est d'abord la conséquence du premier. En effet, si l'homme est le roi de la création, il s'ensuit immédiatement qu'il est libre et indépendant de ses sujets, les autres créatures terrestres.

Mais de plus, à la suite de nos deux commentateurs, il est facile de déduire cette seconde proposition du texte même de la Genèse.

Car, après avoir écrit : « Dieu dit : *Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance* », l'auteur sacré ajoute immédiatement : *Et qu'il domine sur les poissons de la mer.....*, etc. (1) De même, deux versets plus loin, après avoir dit : *Et Dieu créa l'homme à son image.....*, Moïse ajoute les paroles suivantes adressées par le Créateur à sa créature :

..... *Remplissez la terre, soumettez-la et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre* (1).

Donc, il y a une corrélation deux fois exprimée dans les versets précités entre ces deux idées : *la création à l'image de Dieu* et *la domination de l'homme* sur les créatures inférieures à lui. Par conséquent, Théodoret peut dire, en se fondant du reste sur l'opinion d'exégètes antérieurs, que c'est précisément par ce pouvoir de commander aux autres créatures terrestres que l'homme est l'image de Dieu; « car, dit-il, de même que Dieu est le maître de tous les êtres, de même l'homme tient de Dieu le pouvoir de commander à tous les animaux sans raison » (2).

A son tour, se fondant sur le même texte, Procope peut ajouter, avec quelque exagération il est vrai : « Sous ce rapport, c'est l'homme et non la femme qui est l'image de Dieu; c'est à l'homme seul, en effet, qu'il appartient de commander, puisque la femme, elle aussi, relève de l'homme. » (3) L'auteur sacré dit en effet,

(1) *Gen.* I, 26.

(1) *Gen.* I, 27, 28.

(2) Théodoret, *t. cit.*, col. 105.

(3) Dans ce passage, Procope dit vrai, mais exagère. Il dit vrai en affirmant que l'homme a été constitué par Dieu souverain de toutes les créatures terrestres. Mais il exagère en prétendant, sur la foi du texte sacré, que c'est à *l'homme seul*, non à la femme, qu'il appartient de commander aux autres créatures terrestres. On peut en donner deux raisons : 1° d'abord le texte de la *Genèse : Ton désir se portera vers ton mari, et il dominera sur toi* (*Gen.* III, 16), prouve bien que la femme, même dans l'hypothèse où elle n'aurait pas péché, doit naturellement obéir à son mari, mais il ne prouve pas qu'elle ne puisse commander aux créatures inférieures; 2° de même que l'expression : *Dieu créa l'homme à son image* (*Gen.* I, 27ᵃ, correspond à celle-ci du même verset : *Il les créa mâle et femelle* (I, 27ᵇ), d'où l'on conclut que la femme comme l'homme est l'image de Dieu; de même, l'expression : *Il les créa mâle et femelle* (I, 27ᵇ) correspond à celle-ci du verset suivant: *Dominez sur les poissons*, etc. (I, 28ᵃ), d'où l'on peut logiquement inférer que la femme, comme l'homme, a le droit de commander aux animaux. Son pouvoir est donc réel, mais moins grand que celui de l'homme, dont elle dépend.

en rapportant les paroles adressées par Dieu à la première femme après son péché : *Ton désir se portera vers ton mari et il dominera sur toi*. Voici donc, d'après Procope, comment l'homme, sous ce rapport, est l'image de Dieu : « De même que Dieu est le souverain de tous les êtres, de même l'homme est le maître de toutes les créatures terrestres. » (1)

3° *L'homme est l'image de Dieu par son intelligence*. Cette domination de l'homme sur les autres créatures, qui constitue son second trait de ressemblance avec Dieu, en suppose nécessairement un troisième : la faculté de comprendre comme Dieu, du moins jusqu'à un certain point, l'usage qu'il doit faire des créatures : l'intelligence.

Comment cela? Par l'universalité des sujets dont s'occupe son esprit, « car, dit Théodoret, c'est le propre de Dieu, créateur de tous les êtres, d'être sans limites; mais, sous ce rapport, l'esprit humain l'imite d'une certaine manière, quand en un instant il parcourt l'Orient et l'Occident, le Nord et le Sud, le ciel et la terre, non pas sans doute en réalité, mais par le seul mouvement de sa pensée » (2).

Procope reproduit la même idée, mais il la complète en montrant que l'homme, considéré dans son esprit et dans sa raison, est l'image de Dieu par l'intermédiaire du Christ. D'abord, le Christ est la raison de Dieu, raison élevée à la dignité de personne, comme le dit saint Jean : *Au commencement était le Verbe* (Λόγος = raison personnifiée) (1). En second lieu, par l'esprit, nous ressemblons au Christ, selon la pensée de l'Apôtre : *Pour nous, nous avons l'esprit du Christ* (2). Donc, comme le Christ est l'intelligence de Dieu, en ressemblant au Christ nous sommes les images de Dieu, et voici comment : « La Divinité considère et pénètre tout d'un regard intuitif. A nous aussi elle a donné la faculté de percevoir et de comprendre, mais à la faveur de longues recherches. » (3)

Sur ce point, on le voit, Procope précise et complète la pensée de Théodoret. Comme Dieu, nous dit Théodoret, l'homme applique son esprit aux sujets les plus divers. Il lui ressemble donc par la variété des concepts qui peuvent occuper son intelligence. Mais, à ce trait de ressemblance, Procope ajoute l'élément différentiel: tandis que Dieu a une intelligence parfaite et intuitive, l'esprit humain est imparfait et discursif.

Pour le moment, arrêtons là cette analyse. Nous la reprendrons dans un prochain article où, après avoir montré que l'homme ressemble encore à Dieu par l'unité de son esprit dans la diversité de ses facultés, par le pouvoir jusqu'à un certain point créateur qu'il possède et par la sainteté à laquelle il aspire, nous ferons quelques réserves sur les opinions diverses émises par ces deux auteurs.

EZÉCHIEL MONTMASSON.

(1) PROCOPE, col. 115-116.
(2) THÉODORET, col. 107, 108.

(1) JOAN, I, 1.
(2) *I Cor.* II, 16.
(3) PROCOPE, col. 117, 118. L'expression grecque ζητητικὴν παρέσχεν διάνοιαν signifie : il a donné une intelligence qui saisit le vrai par le raisonnement discursif.

UNE PÉRIODE TROUBLÉE
DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE MELKITE (1759-1794) [1]

I. L'ÉLECTION ANTICANONIQUE D'ATHANASE V JAUHAR (1759).

Nous voudrions essayer de retracer ici l'histoire, passablement obscure, d'une période de trente-cinq ans, qui fut particulièrement troublée pour l'Eglise melkite. Le R. P. Cyrille Charon a bien essayé de résumer un ou deux épisodes de cette histoire (2), mais il n'a pu qu'effleurer la question. Il ne dit rien, par exemple, de Mgr Germanos Adam, ou plutôt du P. Michel Adam — car il n'était alors que simple prêtre exerçant le saint ministère à Alep, — qui fut sans contredit l'âme de l'opposition alépine dans l'intrusion de Jauhar (3). La plupart des pièces relatives à cette histoire sont précieusement séquestrées dans les bibliothèques monacales ou épiscopales, pour diverses raisons que nous n'avons pas à exposer ici; l'accès en est très difficile. Aussi un grand nombre d'entre elles avaient-elles échappé au R. P. Charon, et ce n'est qu'à grand'peine que nous avons pu réussir à nous les procurer.

(1) Pour traiter exactement de cette période de trente-cinq ans, nous avons consulté, outre les *Annales chouérites*, la longue relation que nous en a laissée le P. Michel Adam, ses deux longues réfutations des erreurs schismatiques du parti de Jauhar, ses premiers ouvrages doctrinaux, qui respirent l'orthodoxie à toutes leurs pages; les *Dissertations historiques* des PP. Joseph Babila et Simaân Sabbâgh, une autre relation anonyme sur l'intrusion de Jauhar; les lettres authentiques des évêques partisans de l'intrus; les lettres échangées entre Jauhar, devenu Athanase V, et Mgr Germanos Adam, archevêque d'Alep; enfin le *Ristretto* romain du cardinal Valens Gonzaga, en date du 26 août 1793. Nous renverrons le lecteur à toutes ces sources historiques au fur et à mesure que nous les rencontrerons.

(2) C. CHARON, *L'Eglise grecque melkite catholique*, dans les *Echos d'Orient*, t. V, 1901-1902, p. 86 sq.

(3) Nouvellement arrivé de Rome, où il avait fait ses études ecclésiastiques, le P. Michel Adam était sans contredit l'oracle des Alépins. Mgr Maxime Hakim en avait fait son secrétaire et conseiller particulier.

On sait dans quelles circonstances exceptionnelles Mgr Gérasimos, l'un des deux fondateurs de Chouéir, promu à l'archevêché d'Alep en 1721 par Athanase IV Dabbas, puis exilé au Mont Athos par Sylvestre le Chypriote en 1725, et ramené à Alep, après huit ans d'incarcération, dut résigner son siège en faveur de Mgr Maxime Hakim, en 1733 (1). Alep était, à cette époque, considérée comme la seconde ville de l'empire ottoman; cette importance lui était acquise par le nombre considérable de ses habitants, par son commerce extraordinaire, qui s'étendait non seulement à toute la Syrie, mais encore à toute l'Asie Mineure, et enfin par le grand nombre des Melkites catholiques qui s'y trouvaient. Le P. Michel Adam nous dit qu'à cette époque les catholiques alépins étaient « infiniment plus nombreux que tous les Melkites catholiques du patriarcat d'Antioche » (2). Nous savons, par ailleurs, qu'il y avait alors à Alep *vingt-quatre prêtres en charge* avec *deux diacres*, sous l'administration de l'archevêque, Mgr Maxime Hakim. Le long *Mémoire* des Alépins adressé à la Propagande, en 1740, sur la fameuse affaire des *'Abidatt* ou religieuses chouérites, en porte les diverses signatures (3).

Tous ces motifs étaient de nature à exciter l'ambition du patriarche orthodoxe de Constantinople, à cette époque où l'argent avait plus de raisons persuasives que la justice et le droit. Aussi, moyennant finances, le patriarche constantinopolitain obtint-il de la Porte que la ville d'Alep entrât sous sa juridiction immédiate, et il lui envoya le premier arche-

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. V, p. 19 sq.

(2) Cf. la longue *Relation* du P. Michel Adam, p. 25.

(3) Nous le possédons en arabe et en italien; nous nous proposons de le publier un jour *in extenso*.

vêque orthodoxe en 1693 (1). On connaît tous les troubles des Alépins à cette occasion, toutes les persécutions dont ils furent l'objet et leurs héroïques résistances (2). Quarante ans d'un pareil despotisme avaient ruiné la ville, dont la plupart des habitants s'étaient expatriés. Enfin, à bout de forces, les Alépins supplièrent Athanase IV Dabbas de leur donner un évêque syrien arabophone, qui fût à même de leur lire l'Evangile en leur langue propre. Athanase y consentit; mais, craignant d'autre part les blâmes de Constantinople, il fit signer aux Alépins une requête en bonne et due forme, portant que Sylvestre le Chypriote serait élu patriarche à la mort d'Athanase. Ce qui eut lieu, en effet, en 1724.

Or, en 1733, à l'époque de la délivrance de Gérasimos, le grand vizir persuada aux Alépins d'avoir tout d'abord à soustraire leur ville à la juridiction de Constantinople. Ensuite, s'ils tenaient à être tranquilles, ils devaient se trouver un évêque autre que Gérasimos, et qui ne fût pas, comme lui, entaché de la note malsonnante de *frengi*. Là-dessus, ils élurent Maxime Hakim, et, le 23 mai 1733, Alep rentra sous la juridiction du patriarche catholique d'Antioche.

*
* *

Le nouveau métropolite se hâta de pacifier son diocèse. Plein de prévenances pour tous, il était adoré de son clergé et de son peuple. Suivant une coutume immémoriale dans le diocèse d'Alep, il s'était fait entourer de quelques jeunes enfants en qui il avait remarqué des signes de vocation, et il s'appliquait à les former aux vertus et à la science apostoliques. Ce fut, d'ailleurs, son occupation principale et celle à laquelle il se livrait avec le plus d'amour. Parmi ces jeunes clercs, il avait distingué un enfant d'un rare talent, et qui faisait déjà preuve d'une grande intelligence. C'était le petit Michel Adam, alors âgé d'une douzaine d'années. Il se hâta de l'envoyer à Rome, au collège grec de Saint-Athanase (1). C'était, croyons-nous, en 1736. Le jeune Adam passa une quinzaine d'années à Rome; nous n'avons aucun document qui nous apprenne quelque chose sur ces années laborieuses de celui qui devait être le propagateur des doctrines du gallicanisme et du jansénisme à Alep. Toujours est-il qu'il y fit preuve de rares qualités intellectuelles dont témoignent d'ailleurs ses nombreux ouvrages polémiques et doctrinaux. Nous ne saurions affirmer non plus, si, durant ce séjour dans la Ville Eternelle, ou après son élévation à l'épiscopat, il a pu avoir des relations épistolaires ou même des entretiens mystérieux avec les gallicans et les jansénistes de France. Nous pensons cependant que ces relations malheureuses n'ont pu avoir lieu qu'après 1774, époque de son élévation au siège épiscopal de Saint-Jean-d'Acre. En effet, les ouvrages qu'il composa durant sa période sacerdotale sont parfaitement orthodoxes, notamment en ce qui touche la primauté du Pontife romain, dogme sur lequel il mérita plus tard des blâmes sérieux, à tel point que Rome dut mettre ses ouvrages à l'Index.

Le P. Michel Adam reçut le sacerdoce à Rome. Après son retour à Alep en 1751, Mgr Maxime Hakim lui confia la direction de la « Congrégation pour la Défense de la foi », qui avait été fondée en 1725 par un saint et courageux prêtre melkite, le P. Paul Abd-ul-Messih, dans le but de s'opposer aux persécutions de Sylvestre. Les laïques alépins les plus notables tenaient à en faire partie et à lui prodiguer les secours de toute nature, de sorte que cette pieuse association était devenue comme un bouclier formidable contre toutes les attaques des orthodoxes. Le P. Michel Adam, alors jeune et rempli de cette science catholique qu'il venait de puiser à sa source, se dévoua sans compter

(1) Cf. *Archives du Vatican*, nota al. § 7, p. 409 : *Greci Melchiti*.
(2) *Echos d'Orient, loc. cit.*

(1) *Relation anonyme* de l'intrusion de Jauhar, p. 32.

à l'instruction et à la formation chrétienne de ces âmes. En même temps, il exerçait le saint ministère dans la ville. Un passage (1) de sa longue réfutation des prétentions de Jauhar et de son parti nous donne à entendre qu'il était en relations épistolaires avec les PP. Joseph Babila et Jean 'Ajéimi, tous deux anciens élèves de Rome; cependant, il n'a jamais partagé les opinions schismatiques du P. J. 'Ajéimi. Celui-ci soutenait Jauhar dans son intrusion, à tel point qu'il s'attira l'excommunication majeure lancée contre lui par la Propagande le 27 mars 1762. Le P. Michel Adam se livrait à ses occupations pastorales avec le plus grand calme, lorsque les événements de 1759 l'enlevèrent à cette retraite et lui fournirent l'occasion de défendre la vérité catholique outragée.

*
* *

Le siège patriarcal d'Antioche était toujours occupé par Cyrille VI Tânas, le premier patriarche melkite qui avait renoué définitivement les relations avec Rome. Il comptait déjà trente-cinq ans de patriarcat; l'âge et les maladies avaient affaibli son corps débile; il se sentait mourir et il cherchait à se faire remplacer de son vivant, non par un procureur patriarcal, mais par un patriarche légitime que lui-même imposerait à tout le corps épiscopal. Il avait jeté les yeux sur le P. Ignace Jauhar, jeune prêtre de vingt-sept ans seulement, religieux de Déir el Moukhallès, qui était son petit-neveu. La chose était tenue sous le plus grand secret, lorsqu'un beau jour elle transpire, on ne sait comment, et parvient à tout l'épiscopat melkite.

Or, au mois de mars 1759, Cyrille VI tombe gravement malade. Mgr Athanase Dahan, métropolite de Beyrouth, se rend auprès de lui en compagnie du P. Ignace Jarbou', Supérieur général des Chouérites. Tout d'abord ils ne prêtèrent pas une attention sérieuse à ces bruits, qu'ils estimaient mensongers, ne pouvant s'imaginer que le patriarche en arriverait à ces extrémités, lui qui connaissait parfaitement les saints canons et les lois de l'Eglise. Cependant, pour agir avec plus de prudence, ils se consultèrent avec le P. Michel 'Arraj, Supérieur général de Saint-Sauveur, et avec le P. Augustin Maqsoud, son premier assistant. Tous furent d'avis qu'on avertirait doucement le patriarche d'avoir à mettre ordre à ses affaires temporelles au moyen d'un testament en bonne et due forme, pour éviter les désordres qui pourraient surgir après sa mort. Afin de lui faciliter la besogne, ils dressèrent une formule testamentaire à la fin de laquelle se trouvaient ces paroles significatives : « Nous voulons et nous ordonnons que le patriarche qui nous succédera soit élu par tous les évêques de notre patriarcat, sans en excepter un seul. Personne n'est autorisé à modifier notre ordonnance, de quelque façon que ce soit. » (1)

Le P. Michel 'Arraj fut chargé de faire signer ce billet par Cyrille aux heures de lucidité; et après quatre jours passés à Déir el Moukhallès, les deux visiteurs rentrèrent dans leurs résidences respectives. Eux partis, le P. 'Arraj se mit en devoir de remplir sa mission. Or, aussitôt que Cyrille eut jeté les yeux sur ce billet, il entra en colère, le retira violemment des mains du religieux et le mit sous séquestre. Dès lors, il considéra le P. 'Arraj comme son plus mortel ennemi, bien que, par le passé, il l'eût tenu en très grande estime (2).

Cependant les bruits inquiétants augmentaient de jour en jour. Les laïques n'avaient entre eux que ce sujet de conversation; certains religieux de Déir el Moukhallès le relataient dans leurs lettres aux évêques ainsi qu'au P. Ignace Jarbou'. Le P. Jean 'Ajéimi l'écrivit aussi aux évêques en leur montrant toutes les suites fâcheuses qu'aurait cette affaire, et en les exhortant vivement à y porter remède. « Toutes ces

(1) *Réfutation*, p. 6.

(1) *Relation* du P. Michel Adam, p. 3-4; *Annales*, t. Ier, cahier XXVI, p. 404; *Relation anonyme*, p. 8.

(2) *Relation* du P. Michel Adam, p. 4; *Relation anonyme*, p. 10.

lettres, ajoute le P. Michel Adam, qui nous donne cette longue relation avec une précision merveilleuse, sont encore conservées chez nous; nous les avons toutes consultées; elles renferment encore beaucoup plus de détails que nous n'en relatons ici. » (1)

Les évêques demeurèrent perplexes. Ils recoururent à la prière, nous rapporte le P. Adam, et l'un d'eux, Mgr Athanase Dahan, fut certainement inspiré de Dieu en adoptant la ligne de conduite suivante. Il dressa une formule de protestation contre cet abus de pouvoir patriarcal, affirmant que le successeur de Cyrille VI devrait être élu par tout le corps épiscopal, sous peine d'être flétri de la note honteuse d'intrus. Un prêtre fut chargé de la porter à tous les évêques pour la leur faire signer (2).

Deux évêques seulement ne signèrent pas cette pièce : Mgr Ignace, archevêque de Homs, qui se trouvait alors à Alep et qui, pour ce motif, pouvait difficilement être atteint par les autres prélats, et Mgr Euthyme, évêque de Fourzol, qui fit la réponse suivante : « Tant que je serai en bons termes avec Sa Béatitude, je suis assuré de pouvoir le ramener à de meilleurs sentiments en l'empêchant de commettre des désordres. » C'était bien peu sincère et très équivoque de la part de ce prélat, comme nous allons le voir. Quant aux autres évêques, après avoir pleinement acquiescé à cette entente générale et canonique, ils écrivirent des lettres pleines de chaleureux remerciements à Mgr Athanase Dahan. Le P. Adam nous en a rapporté quelques extraits, tout en conservant précieusement les originaux.

Il ne nous est pas permis de nous conduire autrement..... Nous remercions Dieu et ceux qui ont eu l'inspiration et le courage d'entreprendre ce projet..... Nous conformerons notre conduite à tout ce qui y est relaté, dussions-nous répandre jusqu'à la dernière goutte de notre sang, etc. (3).

(1) *Ibid.*, p. 4 et p. 11.
(2) *Relation* du P. Michel Adam, p. 5.
(3) *Relation* du P. Michel Adam, p. 7-8.

Le P. Jean 'Ajéimi lui-même fut émerveillé de l'entreprise, et il fit si bien, ajoute le P. Adam, qu'il amena son Supérieur général, le P. Michel 'Arraj, à signer cette pièce, bien qu'il fût alors en retraite.

Ce document authentique n'ayant jamais vu le jour, nous nous faisons un devoir de le mettre sous les yeux du lecteur.

Formule de l'accord que les évêques ont signé.

Le motif qui nous a poussés à être unanimes sur cet accord légitime est le suivant : Nous, soussignés, les humbles évêques et archevêques catholiques du patriarcat d'Antioche, disons : Attendu que nous ne pouvons rien faire de mieux que d'entretenir l'unité et la concorde dans la sainte Eglise de Dieu où l'Esprit-Saint nous a institués évêques pour prendre soin de son troupeau, en vue de sa gloire et du bien des âmes; attendu que nous nous sommes rendu bien compte des troubles et des discordes que l'ennemi infernal a coutume de fomenter dans la bergerie du Christ, notamment à l'époque de la mort de ses pasteurs; il nous a paru bon, après le recours à l'Esprit-Saint, de nous hâter, par une sainte prudence, de fermer la porte à ce loup ravisseur et infernal, pour nous unir dans un même esprit et un même cœur, pour prendre les mesures nécessaires en vue de procurer la gloire de notre Sauveur et la paix de nos ouailles, suivant les prescriptions et les canons des Pères, en tout ce qui touche à l'élection du nouveau patriarche catholique d'Antioche qui succédera à Sa Béatitude, lorsqu'il plaira à Dieu de rappeler à lui son serviteur. Cette élection devra se faire dans les conditions suivantes :

1° Aussitôt après la mort de Sa Béatitude, notre Frère, l'évêque qui aura reçu son dernier soupir, enverra des lettres de faire-part, signées de sa propre main, à tous les évêques catholiques du patriarcat d'Antioche, en les priant de se présenter à Déir el Moukhallès sans aucun délai. Celui qui en serait empêché par un motif légitime devra y envoyer un procureur muni d'un *sakkon* régulier et qui tiendrait sa place dans l'élection du nouveau patriarche;

2° Après la réunion de tous les évêques

électeurs et des procureurs, on implorera en commun les lumières de l'Esprit-Saint; puis, sans perdre de temps, on procédera au scrutin avec piété et esprit de foi. Les Pères électeurs choisiront un prêtre digne pour recueillir les votes et les enregistrer suivant la volonté des électeurs Avant de se livrer à cette besogne, il devra prêter serment sur les saints Evangiles, s'engageant à ne révéler jamais quoi que ce soit, jusqu'à la mort, tant aux électeurs qu'à des personnes étrangères; et s'il vient à violer son serment, il encourra l'excommunication *ipso facto;*

3° Le scrutin se fera de la manière suivante : le premier des évêques s'approchera du secrétaire et fera enregistrer son vote sous cette forme : « Je choisis N..., patriarche pour le siège d'Antioche. » Après lui viendra le second, puis le troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier;

4° A la fin du scrutin, on en publiera le résultat à haute voix, en présence de tous les Pères électeurs. Celui qui aura la moitié des voix plus une sera considéré comme l'élu du Saint-Esprit. Et le jour suivant, sans aucun retard, on procédera à son intronisation, conformément au rite du saint Εὐχολόγιον.

Telle est la mesure qu'il nous a paru nécessaire et indispensable de prendre pour sauver notre conscience.

Nous sommes tous tombés d'accord à ce sujet. Nous promettons à Dieu d'y être fidèles. Nous voulons et nous ordonnons que, si l'élection du futur patriarche s'accomplit d'une manière différente, elle soit tenue pour invalide. Personne ne serait tenu de l'accepter; au contraire, celui qui serait élu différemment serait regardé comme un intrus, un larron et un corrupteur de la bergerie du Christ. Son élection serait d'ailleurs en opposition directe avec la tradition apostolique, les canons des Pères et les prescriptions de l'Eglise.

Que si l'un d'entre nous se montre infidèle à cette promesse — ce qu'à Dieu ne plaise! — il sera considéré comme perfide, sacrilège et menteur à l'Esprit-Saint. Et malheur à celui qui s'attirerait cette infamie!

Ecrit le quatorzième jour du mois de mars de l'année 1759.

L'humble Maximine (Hakim), *métropolite d'Alep;*

L'humble Athanase (Dahan), *métropolite de Beyrouth;*

L'humble Basile (Jelghaf), *évêque de Saïda et du Chouf;*

L'humble Basile (Chami), *évêque de Baâlbeck;*

L'humble André (Fakhouri), *archevêque de Tyr;*

L'humble Macaire ('Ajéimi), *évêque de Saint-Jean d'Acre;*

L'humble Clément (Safadi), *évêque de Bélad-Sâfâd;*

Le P. Michel 'Arraj, *Supérieur général des religieux de Saint-Sauveur* (1).

*
* *

Quelques jours après, Cyrille VI eut vent de cet accord unanime de tout l'épiscopat. Au lieu d'être pleinement satisfait de ces mesures sages et prudentes, dit le P. Michel Adam, il fit preuve d'un mécontentement et d'un courroux extraordinaires. Dès lors, nous voyons le patriarche entrer résolument et ouvertement en lutte avec les évêques. Comme il venait de se relever de sa maladie, il reprit lui-même la direction des affaires ecclésiastiques et écrivit au métropolite de Beyrouth (2) une lettre où transpiraient la colère et l'indignation. Elle se terminait ainsi :

Je suis parfaitement rétabli. Tenez-vous donc bien tranquilles, vous et d'autres, et occupez-vous de vos ouailles; je saurai gouverner les miennes et je n'ai nul besoin de vos services (3).

Athanase Dahan n'y fit aucune réponse. Peu de jours après, il recevait une seconde lettre de Cyrille VI, qui lui disait :

Je vous ordonne, en vertu de mon autorité apostolique et au nom de la sainte obéissance, de m'envoyer l'original même

(1) Cette pièce nous est fournie *in extenso* dans la *Relation* du P. Michel Adam, p. 6-7, et dans la *Relation anonyme*, p. 12-13.

(2) Mgr Athanase Dahan, de Beyrouth, avait été expressément chargé par Cyrille VI d'administrer le patriarcat d'Antioche durant la maladie du patriarche. Cf. *Relation* du P. Michel Adam, p. 9, et la *Lettre de Cyrille VI à Mgr Dahan*, 1759.

(3) Cité par le P. Michel Adam, *Relation*, p. 9.

de l'accord unanime des évêques dont vous êtes le dépositaire.

Cette fois, Athanase Dahan fit une réponse des plus respectueuses au patriarche, sans être intimidé le moins du monde par ses menaces :

Je n'ai aucun pouvoir à exercer sur la formule de l'accord unanime de nos frères les évêques, dont je ne suis que le dépositaire. Que si eux-mêmes voulaient me la réclamer, je ne saurais les en empêcher; mais pour Votre Béatitude, je ne puis vous en envoyer qu'une copie. Vous la trouverez ci-jointe (1).

Cette réponse ne fut pas du goût du patriarche, qui souhaitait vivement, rapporte le P. Adam, avoir en mains le document original pour le mettre en pièces, persuadé que de la sorte il arriverait à diviser les évêques et à avoir raison de leurs résistances.

Trompé dans cet espoir, Cyrille VI essaya donc de recourir à un autre stratagème. Il se mit en devoir de faire la réfutation du document et de forcer les évêques à la signer sans autre forme de procès. Mais, devinant la résistance opiniâtre de plusieurs, il n'osa pas aller jusqu'au bout de ce projet. Nous le savons par le P. Jean 'Ajéimi lui-même, qui, cette fois, nous dit malicieusement le P. Michel Adam, « regardait à l'équité *avec son œil droit* ». En effet, il écrivit à ce sujet une lettre des plus sensées à l'adresse de son oncle maternel, Mgr Macaire 'Ajéimi, de Saint-Jean-d'Acre. Il lui disait :

Sa Béatitude le patriarche vient de dresser une seconde formule d'accord, contraire à celle de l'épiscopat. Son intention arrêtée est de la faire signer par tous les évêques. Tenez-vous donc bien sur vos gardes et ne la signez point, car elle est en opposition directe avec votre accord unanime et légitime (2).

Mgr Macaire donna lecture publique de cette lettre devant plusieurs personnages de Saint-Jean-d'Acre. Il se répandait en blâmes amers, à toute occasion, au sujet de cette conduite patriarcale, protestant hautement de sa fidélité aux saints canons et déclarant ouvertement : « Quand tous les évêques seraient infidèles à leur promesse, moi je ne le serais point..... Notre sacerdoce ne se transmet pas par voie d'héritage. » (1) Nous verrons tout à l'heure qu'il fut le premier à défaillir, malgré toutes ses bonnes promesses.

Enfin, à bout de ressources, le patriarche eut recours aux laïques. Il envoya Ignace Jauhar à Damas pour y recueillir les adhésions des séculiers à ce qu'il se proposait d'accomplir à Saint-Sauveur. Le clergé de la ville et certains notables affirmèrent plus tard que Jauhar s'était efforcé, à Damas, d'amener le peuple à lui remettre une pièce authentique et signée par certains notables, attestant leur entière adhésion à l'élection du nouveau patriarche que Cyrille VI jugerait convenable et opportun de leur donner (2). Mais personne n'y consentit, ajoutent-ils, à part quelques-uns du bas peuple et qui n'ont rien à voir dans cette affaire. Cependant, une lettre postérieure de Cyrille VI aux évêques fait allusion à ces personnages, tous parents de Jauhar, qui ont livré leurs signatures dans le plus grand mystère (3). Cette conduite du patriarche était gravement répréhensible et ouvrait la porte à des désordres d'un genre singulier. L'épiscopat en fut très alarmé, comme nous allons le voir.

Malgré tout, Cyrille VI crut un moment triompher des évêques. Fort de certaines adhésions laïques insignifiantes, il invita tout l'épiscopat à se présenter à Déir el Moukhallès :

Nous avons résolu d'élire un nouveau patriarche pour prendre soin des intérêts de nos ouailles, puisque nous sommes

(1) *Relation* du P. Michel Adam, *loc. cit.*
(2) Cité par le P. Michel Adam, *Relation*, p. 10, et par la *Relation anonyme*, p. 14.

(1) *Ibid.*
(2) Lettres diverses de deux prêtres damasquins et de quelques laïques notables, citées dans la *Relation* du P. Michel Adam, p. 11.
(3) Nous le savons par la *Relation* du P. Adam, p. 11 : par sa longue *Réfutation*, p. 20, et par la *Relation anonyme*, p. 15.

devenu impuissant à porter ce fardeau. D'autre part, nous avons reçu à ce sujet le consentement unanime des fidèles de notre siège auxquels incombe cette élection, et qui ont remis leurs droits entre nos mains. Nous sommes dans l'attente de votre présence (1).

Les évêques ne se méprirent guère sur les intentions de Cyrille VI, mais ils se rendirent à Saint-Sauveur pour assister au dénouement de cette malheureuse affaire. Trois d'entre eux, cependant, manquèrent à l'appel : Maxime Hakim, d'Alep; Athanase Dahan, de Beyrouth, et Basile, de Baâlbeck. Ils adressèrent toutefois au patriarche des lettres pleines de respect, et qui exprimaient le dévouement le plus filial. Ils y disaient en substance : « Tant que Votre Béatitude sera en vie, nous n'acceptons et ne reconnaissons d'autre patriarche que vous. Que si vous êtes impuissant à remplir les devoirs de la charge patriarcale, vous avez tout loisir de vous donner un procureur. » Mgr Basile, de Baâlbeck, accentuait encore davantage ses exhortations : « Il est hors de doute, Monseigneur, que Rome n'arrive à connaître ces désordres, que nous le voulions ou non. C'est pourquoi nous le notons clairement, et nous le disons hautement, nous ne voudrions nullement élire un autre patriarche tant que Votre Béatitude sera en vie, et nous rejetterons de même celui qui chercherait à usurper votre dignité (2).

Mgr Maxime Hakim, qui, lui, avait envoyé un procureur à Saint-Sauveur en la personne du P. Ignace Jarbou', voulut tenter encore un dernier effort. « Nous devons, avait-il coutume de répéter souvent, non seulement refuser notre consentement au mal, mais encore exhorter le coupable pour l'empêcher de le commettre. Et si nous, évêques, nous nous taisons lorsqu'il importe de parler et de défendre la vérité, qui donc le fera? Les commerçants qui sont absorbés dans leurs affaires temporelles, ou bien les paysans écrasés sous le poids de leurs pénibles travaux? (1)

« Là-dessus, nous rapporte le P. Michel Adam, il adressa au patriarche une lettre qui mériterait d'être mise au rang de celles des Pères des premiers conciles œcuméniques. »

L'amour et le dévouement que je porte à Votre Béatitude m'ont poussé à vous écrire ces lignes. Nous sommes tous solidaires dans l'administration de l'Eglise du Christ, où le Saint-Esprit nous a établis pasteurs. Par suite, il importe que nous soyons un même esprit et un même cœur sous votre direction expérimentée, vous qui êtes notre chef et la perle de notre couronne.

Puis il prouve avec douceur à Cyrille VI que l'élection d'un nouveau patriarche incombe aux évêques et non aux laïques. Il lui cite les passages péremptoires du IVe concile de Latran aux chapitres XXIV et XXV, du concile d'Antioche au canon XXIII, de celui de Laodicée au canon XIII, enfin du premier canon des apôtres. En même temps, il lui donne à entendre qu'il ne lui est guère loisible de se démettre en faveur de son petit-neveu, car le sacerdoce du Christ ne se transmet point par voie d'héritage. Il lui représente longuement tous les désordres qui naîtraient d'une pareille conduite, tant parmi les évêques et les fidèles que dans tous les milieux européens où pénétrera cette malheureuse nouvelle, et il supplie humblement le patriarche de ne pas donner suite à une décision blamâble et peu canonique (2).

Cyrille VI fit une réponse ironique, presque insultante, aux bonnes paroles de l'archevêque d'Alep :

J'ai reçu votre longue lettre, qui m'a paru pour le moins *insignifiante*. Je pen-

(1) Cité par le P. Adam (*Relation*, p. 12), qui ne nous fait pas davantage connaître les noms de ces « fidèles de notre siège auxquels incombe cette élection patriarcale ». Mais il est clair qu'il s'agit des Damasquins qui, seuls, avaient élu Cyrille VI en 1724. Pour les gagner de nouveau à ses vues, le vieux patriarche leur attribuait ce privilège insigne sans autre forme de procès. Mais les temps étaient changés, et l'élection du patriarche revenait de droit aux évêques et non aux laïques.

(2) Cité par le P. Adam, *Relation*, p. 12.

(1) *Ibid.*, p. 13.

(2) Cité *in extenso* par le P. Adam, *Relation*, p. 13-19.

sais que vous m'envoyiez la dîme de votre diocèse, je n'y ai rien trouvé, etc. (1).

Enfin, Mgr Athanase Dahan imagina un dernier moyen de salut. Les exhortations épistolaires étant impuissantes à agir sur le vieux patriarche, il eut recours aux conseils personnels. Il écrivit longuement à ce sujet aux trois supérieurs des missionnaires latins en résidence à Saïda, Capucins, Franciscains et Jésuites, et les invita à se rendre à Déir el Moukhallès afin de dissuader le patriarche et de le convaincre au moins de recourir à Rome en pareille circonstance, pour en obtenir une direction autorisée. Les missionnaires n'eurent pas de peine à montrer à Cyrille VI tout l'odieux de sa conduite, et ils le persuadèrent d'en référer immédiatement à Rome, ce que le patriarche leur promit avec force compliments pour leur zèle et leur charité. Séance tenante ils lui dressèrent une formule de requête destinée à la Propagande, et ils rentrèrent à Saïda. Mais Cyrille VI se garda bien d'informer Rome, et l'affaire continua d'aller de mal en pis (2).

*
* *

Revenons maintenant aux évêques qui avaient répondu à l'appel patriarcal. A Déir el Moukhallès, le synode électoral s'ouvrit au mois d'août 1759. Le patriarche se montra tout d'abord plein de sollicitude pour les prélats et leurs diocèses; il s'intéressa beaucoup aux nouvelles qu'ils lui en donnèrent; puis il leur déclara bien simplement son impuissance à administrer davantage le patriarcat d'Antioche, vu son âge avancé et les maladies nombreuses qui l'accablaient. Enfin, il leur présenta le P. Ignace Jauhar comme devant lui succéder sur le siège patriarcal. En même temps, Cyrille déclara aux évêques qu'il se démettait en sa faveur, et il les pria de le sacrer de son vivant, en le reconnaissant patriarche légitime d'Antioche.

A cette déclaration, tous les évêques se récrièrent. Ils essayèrent en vain de faire entendre raison au patriarche. On dut lever la séance, non sans force propos peu courtois de part et d'autre, et les évêques rentrèrent dans leurs diocèses respectifs, à l'exception de deux prélats qui avaient absolument besoin du patriarche pour ne pas mourir de faim : Mgr Euthyme Ma'louli, évêque de Fourzol, et Mgr Clément Sâfâdi, évêque de Saïdania et Bélad-Sâfâd. Ces deux prélats, qui n'avaient pas de résidence fixe, et dont les diocèses étaient dans un état de pauvreté extrême, se tenaient sans cesse aux côtés de Cyrille pour lui mendier quelque village plus populeux et plus prospère, capable de subvenir à leurs besoins les plus indispensables. Cyrille les tenait ainsi sous sa main, et, suivant ses caprices, tantôt il les gratifiait de certains diocèses qui relevaient directement de lui, tantôt il les leur retirait, sans autre forme de procès. Ces deux pauvres prélats étaient donc pris ainsi par la famine. Le patriarche se rendit vite compte qu'il pouvait tout obtenir de leur faiblesse; il gratifia le premier du titre pompeux de « vicaire général patriarcal d'Antioche et de tout l'Orient »; il donna au second certains villages plus populeux, et qui pouvaient améliorer sa situation pécuniaire (1).

André Fakhoury, archevêque de Tyr, qui faisait partie de l'opposition épiscopale, eut, au contraire, un bien mauvais sort. Le patriarche lui interdit de porter la mitre aux messes pontificales célébrées dans son diocèse même. Voici le singulier motif qu'il alléguait :

L'archevêque de Tyr n'était honoré de la mitre qu'aux anciens jours de prospérité durant lesquels cette ville dominait toutes celles des alentours, et, par suite, était tenue en grande considération. Mais aujourd'hui elle est un amas de ruines et si peu peuplée, qu'un simple prêtre suffit à administrer les fidèles qui y vivent. C'est pourquoi elle a été longtemps rattachée au

(1) *Relation* du P. Adam, p. 20; *Relation anonyme*, p. 16.

(2) *Relation* du P. Adam, p. 20-21; *Réfutation*, p. 12.

(1) *Relation* du P. Adam, p. 22; *Réfutation*, p. 14.

diocèse de Saïda, et elle relevait de l'évêque de cette cité. Il n'est donc plus permis à son archevêque de porter la mitre à la sainte messe (1).

En même temps que cette lettre adressée à ce pauvre archevêque, Cyrille VI en envoyait une autre à un notable laïque de Saint-Jean-d'Acre :

Nous avons ordonné, y disait-il, à notre frère Macaire de ne plus se rendre à Saint-Jean-d'Acre, nous basant sur ce décret des canons apostoliques : Tout évêque qui abandonnerait son troupeau, ses œuvres spirituelles, son diocèse et tout ce qui a trait à l'administration de son Eglise, même en cas de nécessité urgente, sera rejeté. D'autre part, il a pris possession du diocèse de Saint-Jean-d'Acre à notre insu et sans notre consentement. Or, à cause de cette conduite insolente, nous ordonnons, par la force de la parole divine, que le dit prélat n'exerce plus aucune juridiction dans le diocèse de Saint-Jean-d'Acre (2).

Comme on le voit, Cyrille VI agissait par esprit de vengeance, et nullement par esprit apostolique. Les diverses lettres délivrées par les évêques de Saïda et de Tyr, et par le P. Michel 'Arraj lui-même, en faveur de l'évêque de Saint-Jean-d'Acre, le déclarent d'ailleurs assez hautement (3). Ces deux prélats, ainsi persécutés par leur patriarche lui-même, ne tinrent aucun compte de ces moments d'humeur. Cyrille n'en devint que plus irrité. En somme, il ne rencontrait qu'opposition et que résistance partout où il s'adressait. Les évêques d'un côté, les missionnaires latins de l'autre; à ceux-ci se joignaient les membres du clergé les plus instruits, tels que le P. Joseph Babila, le P. Michel Adam lui-même; son cousin, le P. Pierre Adam, et d'autres encore; les notables damasquins et plusieurs religieux de Saint-Sauveur rangés sous les ordres de leurs supérieurs majeurs. Enfin, à bout de ressources, le patriarche vint frapper à une dernière porte qui, cette fois, s'ouvrit toute grande devant lui. Ecoutons le récit ironique du P. Michel Adam :

Mgr le patriarche ne vit le moyen de vaincre toutes ces résistances qu'en recourant aux lumières du très vénéré P. Jean 'Ajéimi..... Or, ce Père vénéré, qui combattait naguère les prétentions patriarcales, devint maintenant le plus acharné à les défendre et à les faire mettre en action. Il était déjà directeur spirituel du P. Ignace Jauhar; le patriarche l'investit des pouvoirs les plus étendus, lui enjoignant de mener à bonne fin cette malheureuse affaire en faisant usage de tous les moyens qu'il jugerait opportuns. Et le P. 'Ajéimi, jeune, plein de fougue, téméraire à l'excès, ne craignit pas de prêter le dos à ce pesant fardeau..... (1)

Le premier méfait du P. Jean 'Ajéimi fut d'amener le patriarche à sacrer de nouveaux évêques avec des titulatures vieillies et qui n'existaient plus. Comme tous les prélats, deux seulement exceptés, formaient un parti puissant contre les prétentions du patriarche, celui-ci devait songer à consolider le sien pour lutter contre eux avec des forces égales. Tel fut le premier argument ou plutôt le premier conseil de ce mentor expérimenté. Dans un pauvre village, non loin de Saint-Jean-d'Acre, vivait alors un prêtre indigent nommé le P. Marc El-'Ikki, veuf, père de famille et criblé de dettes (2). Sans perdre de temps, le P. 'Ajéimi se présente à Saint-Jean-d'Acre, met ordre aux affaires de ce pauvre prêtre et lui offre l'épiscopat, mais à la condition qu'il se déclare pleinement soumis aux directions patriarcales touchant l'élection du P. Ignace Jauhar. « Je ne demande pas mieux, répondit ce malheureux, pourvu que le patriarche veuille s'engager à me fournir de quoi subvenir à ma subsistance et à payer toutes mes dettes. »

Aussitôt dit, aussitôt fait. Tous deux rentrent à Déir el Moukhallès, et le lendemain même Cyrille VI, avec l'assistance du seul évêque de Fourzol, sacre le P. Marc

(1) Cité par le P. Adam, *Relation*, p. 22.
(2) *Ibid.*
(3) *Relation* du P. Adam, p. 22-23.

(1) *Relation*, p. 23.
(2) Le P. Marc El-'Ikki était originaire de Saint-Jean-d'Acre. Son vrai nom était Marc Sallal.

El-'Ikki évêque de Panéas (1). Le nouveau prélat prit le nom de Maxime et demeura aux côtés du patriarche à Saint-Sauveur. Avec lui, les évêques dévoués à Cyrille furent au nombre de trois. On offrit l'épiscopat à d'autres prêtres de cette trempe, mais ceux-ci opposèrent un refus formel.

Le P. J. 'Ajéimi résolut alors de diviser les évêques unis, pour en être le maître.

Il s'adressa tout d'abord à son oncle, Mgr Macaire. Celui-ci venait d'être évincé de son siège de Saint-Jean-d'Acre par Cyrille lui-même. Le P. 'Ajéimi n'eut pas de peine à le réconcilier avec le patriarche; il lui persuada même de se démettre du siège de Damas, dont il était le titulaire, en faveur de Cyrille, et il lui obtint de ce dernier l'autorisation de résider à Saint-Jean-d'Acre et d'administrer définitivement ce diocèse. Le pauvre prélat était ainsi au comble de ses vœux, mais cela lui avait coûté cher, car il ne l'obtenait qu'après avoir vendu sa conscience au patriarche.

Moyennant les mêmes conditions, le P. 'Ajéimi avait aussi triomphé de la résistance de l'archevêque de Tyr : il le réconcilia avec Cyrille et lui obtint l'autorisation de porter la mitre dans son diocèse, comme par le passé (2).

Sur ces entrefaites, Mgr Ignace, archevêque de Homs, arriva tout à coup à Déir el Moukhallès. Il était toujours opposé aux empiétements du patriarche; mais la faim et une pauvreté extrême eurent, cette fois, raison de ses résistances. Il y venait pour demander à Cyrille un στάτικον régulier, signé et scellé par lui, l'autorisant à faire des quêtes en faveur de son diocèse. Le patriarche vit là une bonne aubaine; il le lui promit avec force paroles doucereuses, mais sous les conditions que l'on devine. Craintif et ignorant, l'archevêque de Homs eut recours aux lumières d'un saint religieux de Saint-Sauveur, qui lui déclara ouvertement que ce qu'il allait faire là était un acte de simonie des plus blâmables. Mgr Ignace résolut dès lors de s'esquiver, après avoir obtenu son στάτικον, en se donnant un procureur auquel il confierait des instructions secrètes contraires aux volontés patriarcales. Mais la vigilance excessive que le P. 'Ajéimi exerçait sur les évêques à Déir el Moukhallès ne lui permit guère de mettre à exécution ses projets mystérieux, et il dut céder comme tous les autres (1).

Ainsi le camp patriarcal comptait six opposants contre quatre prélats seulement qui demeuraient fidèles à leur entente primitive. Cyrille jubilait. Fort de ce nombre, il se hâta de convoquer un second synode électoral à Saint-Sauveur. Cette fois, tous les évêques du patriarcat étaient tenus de s'y présenter « au nom de la sainte obéissance et par la force de notre autorité apostolique », disait le patriarche. En même temps, Cyrille déclarait sauvegarder toute la liberté des prélats touchant les délibérations du synode.

Dans l'intention de se rendre à la voix de la sainte obéissance, pour se procurer aussi le loisir d'exhorter de près Sa Béatitude, et enfin pour ne point paraître sacrifier leurs droits à l'élection, en cas d'une absence intéressée, les évêques fidèles se présentèrent cette fois à Saint-Sauveur, à l'exception du vieil archevêque d'Alep, qui, accablé par la maladie, dut y envoyer encore le P. Ignace Jarbou' en qualité de procureur.

On était au mois de septembre 1759. A l'ouverture du synode, Mgr Athanase Dahan exhorta vivement le patriarche à ne pas donner suite à ses prétentions anticanoniques; les évêques fidèles se joignirent à lui, mais en vain. Tous leurs conseils, ajoute le P. Adam, faisaient sur le patriarche l'effet d'un souffle qui passe et auquel personne ne prête attention.

(1) *Relation* du P. Adam, p. 23. A ce propos, le P. Adam fait un jeu de mots ironique à l'adresse de Cyrille VI : « Il le sacra évêque de Panéas, ville où il n'y a pas de monde. *Rasamahou moutran 'ala Banias allati hi madinat bila nass.* »

(2) *Relation* du P. Adam, p. 23-24; *Relation anonyme*, p. 19; *Lettre de Cyrille VI*, mars 1759; *Lettres diverses* de Macaire 'Ajéimi, de André Fakkoury, de Tyr, et de Maxime Sallal, toutes citées par le P. Adam, qui en possédait, dit-il, les originaux.

(1) *Relation* du P. Adam, p. 24-25.

Cependant, on ne fut pas peu surpris de voir que les deux évêques de Tyr et de Saint-Jean-d'Acre s'étaient abstenus d'assister au synode. Infidèles à leurs promesses, ils avaient sacrifié l'honneur de leur conscience à de viles faveurs humaines; et, honteux de paraître en présence de leurs collègues fidèles, ils s'étaient adroitement esquivés en ayant soin de se faire remplacer par deux procureurs qui furent malheureusement à la dévotion du P. Jean 'Ajéimi (1).

Les prélats fidèles pressèrent le patriarche d'informer le Saint-Siège de toutes ces mesures, qu'il voulait mettre à exécution. « Ayant été confirmé par le Souverain Pontife, leur dirent-ils, vous ne sauriez vous démettre du patriarcat qu'avec l'assentiment exprès du Vicaire de Jésus-Christ. » C'était parfaitement conforme aux saints canons; Mgr Basile Jelghaf, le P. Joseph Babila, le P. Victor, Capucin, de Saïda, le P. Siméon Sabbâgh, et même le P. Michel Adam, avaient pleinement mis en lumière cette saine doctrine dans de longues et doctes dissertations. Huit autres missionnaires latins de Saïda avaient composé sur ce sujet des écrits solides et remplis de citations patristiques (2).

Le P. Jean 'Ajéimi, battu et forcé de se rendre, ne trouva rien de mieux que d'opposer à tous ces enseignements de la sainte Eglise une formelle négation gratuite. Le lendemain, il présentait aux Pères une piteuse dissertation, qu'il venait d'élaborer la nuit précédente, relatant des faits soi-disant historiques — mais en réalité absolument faux — d'après lesquels, disait-il, des évêques ont changé de siège avant même qu'on ait informé le Souverain Pontife. Ce qui — abstraction faite d'autres absurdités historiques — était complètement différent du cas en litige où un patriarche soumis à Rome, et confirmé par le Saint-Siège, voulait abdiquer le patriarcat en faveur de son petit-neveu. Aussi, le P. Joseph Babila, présent à la séance, fit-il bonne justice de toutes ces erreurs le jour même, et en présence du patriarche. Il réfuta une seconde fois ces mêmes absurdités dans son ouvrage intitulé : *Réfutation des prétentions absurdes du P. Jean 'Ajéimi, par lesquelles il essaye de prouver la licéité des événements qui se sont passés touchant l'élection de l'Intrus, et de justifier celle-ci de tout défaut.* L'ouvrage est présenté sous une forme épistolaire, et il procède par questions et réponses. Nous n'avons pas eu la bonne fortune de l'avoir entre les mains, nous nous rendons d'ailleurs au jugement autorisé qu'en porte le P. Michel Adam, qui, lui, en a fait une étude approfondie. Il nous affirme que l'exposition en est claire, les preuves péremptoires et en harmonie parfaite avec les données de l'histoire ecclésiastique (1).

Finalement, le triomphe allait être pour les évêques fidèles, lorsqu'un furieux s'écria en pleine assemblée : « Voulez-vous donc laisser traîner les choses en longueur? » C'était le malheureux évêque de Panéas, qui, par une audace incroyable, faisait preuve de dévouement au patriarche et tenait à presser enfin le scrutin. Mgr Athanase Dahan lui fit observer en toute douceur que des mesures si graves requièrent de longues délibérations, car elles doivent être minutieusement examinées au tribunal du Saint-Siège apostolique: « Sans ces précautions, nous paraîtrions tous ignorer les saints canons et les lois qui président aux élections. » Cette réponse lui attira les injures d'un second furieux qui lui cria : « Taisez-vous, taisez-vous! quel est celui d'entre vous qui se pique d'avoir été élu d'une manière canonique et régulière, pour que vous l'exigiez à cette heure? » En vérité, cette riposte était bien peu courtoise à l'adresse des prélats et du patriarche lui-même. Mgr Ignace, archevêque de Homs, qui la proférait, ne faisait pas preuve d'une grande charité à l'endroit de ses vénérés collègues, tout en se dévouant, corps et âme, à la cause de

(1) *Relation* du P. Adam, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 25-26.

(1) *Relation* du P. Adam, p. 28.

Cyrille Thanas. On se rappelle cependant qu'il avait résisté, trois jours durant, aux prétentions de ce dernier, et que la faim seule avait pu triompher de ses résistances.

Le synode électoral allait prendre une tournure aiguë. Les six évêques dévoués au patriarche étaient décidés à tout entreprendre pour le triomphe de leur cause; les quatre évêques fidèles demeuraient toujours foncièrement unis dans leur opposition. Après avoir épuisé toutes les ressources dont ils étaient capables, ils protestèrent en interjetant appel à Rome. Mgr Athanase Dahan se leva en pleine assemblée et fit la déclaration suivante : « Puisque vous ne tenez nullement à référer toutes ces affaires au Saint-Siège apostolique pour lui demander une direction sûre et autorisée, mais que vous désirez tout exécuter suivant vos caprices, nous souhaitons, nous autres, porter ce litige à son tribunal suprême et en attendre les ordres. Dès cette heure, nous faisons appel à Rome et nous vous en remettons de suite un acte canonique. Telle est la ligne de conduite que nous avons adoptée. Au revoir! » (1)

Là-dessus on leva la séance, et les quatre évêques fidèles se hâtèrent de regagner leurs diocèses. Chemin faisant, ils reçurent une lettre de Saint-Sauveur portant les signatures du patriarche et des six prélats qui les priaient de revenir. Mais ils continuèrent leur route sans y prêter la moindre attention (2).

*
* *

A Déir el Moukhallès cependant, cette conduite excessivement prudente donna à réfléchir. Cyrille VI demeura stupéfait; il savait bien qu'un appel de ce genre lui liait les bras et que tout acte postérieur était par le fait même frappé de nullité.

Mais qui arrêterait le P. 'Ajéimi dans ses débordements? Deux jours seulement après le départ des prélats fidèles, il réunit les six évêques du parti de Jauhar dans la grande chapelle de Saint-Sauveur, sous la présidence du patriarche; il les harangue avec chaleur et les fait procéder à un scrutin soi-disant canonique.

Cyrille VI, qui avait abdiqué le patriarcat et, par suite, ne pouvait prétendre à aucune voix active ou passive, résolut cependant de prendre part à cette élection. Dans la crainte de quelque défection de la part des six prélats qui lui étaient dévoués, il tint à émettre un double vote en faveur de son petit-neveu. De cette façon, le scrutin recueillit huit voix, toutes sans exception pour le P. Ignace Jauhar, qui fut immédiatement proclamé *patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.* Le lendemain, au début d'une messe pontificale solennelle, Cyrille Thanas, assisté de Mgr Ignace de Homs et de Mgr Euthyme de Fourzol, conférait l'épiscopat à l'intrus et lui remettait la crosse patriarcale en présence des religieux de Saint-Sauveur et d'une affluence considérable (1).

On était dans les premiers jours d'octobre 1759. Les quatre évêques fidèles se hâtèrent de dresser un long procès-verbal de tous ces événements et de l'envoyer à Rome par l'entremise du P. Simaân Sabbâgh. Les communications avec l'étranger n'étaient pas alors aussi faciles que de nos jours. Le P. Sabbâgh dut passer trois longs mois en chemin avant d'arriver à la Ville éternelle. Le vieux patriarche Cyrille VI était mort le 1er janvier 1760; les *Annales* de Chouéir (2) nous disent laconiquement qu'il fit *une bonne mort à Déir el Moukhallès.* Plaise à Dieu que cette indication soit vraie après les tristes événements que nous venons de raconter!

PAUL BACEL,
prêtre de rite grec.
Syrie.

(1) *Relation* du P. Adam, p. 30.

(2) *Lettres* des Salvatoriens aux évêques fidèles, septembre 1759; longue *Dissertation* schismatique des Salvatoriens, magistralement réfutée par le P. Michel Adam, p. 18; *Lettre* de Mgr Dahan, de Beyrouth, septembre 1759; *Lettres* de Mgr Maxime Sallal et de Mgr Ignace de Homs aux évêques fidèles, en 1760.

(1) Tous ces détails nous sont très exactement fournis par la *Relation* du P. Michel Adam, ainsi que par les *Lettres* de Maxime Sallal et du P. Arsène Caramé au patriarche Maxime II Hakim, lettres dont le P. Adam possédait les originaux.

(2) *Annales*, t. Ier, cahier XXVI, p. 408.

LES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

D'APRÈS UN CANONISTE ORTHODOXE

A propos d'une courte étude sur le divorce dans l'Eglise orthodoxe, nous émettions le vœu qu'avant d'apprécier la doctrine d'une Eglise petite ou grande, les écrivains se renseignent tout d'abord d'une manière exacte et complète sur cette doctrine, sous peine de s'exposer à plus d'une méprise désagréable. C'est pour n'avoir pas été assez fidèle à cette loi fondamentale que Mgr Milasch porte sur la doctrine de l'Eglise romaine, concernant la fameuse question des rapports de l'Eglise et de l'Etat, un jugement inexact et incomplet, et induit ainsi en erreur, à ce sujet, ses nombreux lecteurs slaves, allemands et grecs (1). Nous croyons faire œuvre utile en résumant sommairement les idées du prélat et en les rectifiant et complétant en des points importants, d'après les principes du droit occidental.

I. Comment Mgr Milasch comprend les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

Le docte prélat consacre à cette question capitale trois petits articles de son manuel. Le premier a pour objet *un aperçu historique de ces rapports; le second établit les droits respectifs de l'Eglise et de l'Etat, et le troisième traite des conditions modernes des rapports de l'Eglise et de l'Etat.*

1. *Aperçu historique.* — L'évêque de Zara pose comme principe à la lumière duquel il apprécie l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat, que l'Eglise orientale ne prétend revendiquer à l'égard de l'Etat, quelle que soit la forme de son gouvernement, qu'une puissance purement spirituelle. Aussi, ajoute-t-il, quand, en vertu de sa mission de salut, elle a usé envers le chrétien (sujet ou souverain) des armes spirituelles dont elle dispose, il ne lui reste plus qu'à attendre avec patience les résultats de son intervention pacifique.

Depuis la séparation des Eglises, ajoute encore le prélat, l'Eglise romaine professe une doctrine contraire à laquelle sont dus ses divers démêlés avec les souverains d'Occident (1). Une réaction sérieuse se produisit dans les derniers temps, surtout sous les règnes de Louis XIV, Marie-Thérèse, Joseph II, et donna naissance au *gallicanisme*, au *fébronianisme* et au *joséphisme*. Au XVIe siècle, cette réaction, occasionnée par le protestantisme, était allée jusqu'à reconnaître la légitimité du principe émis par les réformés allemands : *cujus regio, hujus religio.*

C'est vraisemblablement pour mettre fin aux luttes très vives suscitées par les partisans du système ultramontain et anti-ultramontain, que Cavour proclama (2) le principe moderne de *l'Eglise libre dans l'Etat libre.*

Vu la doctrine adoptée par l'Eglise orientale touchant les relations de l'Eglise et de l'Etat, la réaction dont nous venons de parler et la maxime erronée de Cavour sont impossibles.

Les conflits entre l'Eglise et l'Etat furent donc rares en Orient, et, quand ils eurent lieu, l'empiétement provint toujours du côté de l'Etat qui exigeait de l'Eglise une

(1) Le manuel de Mgr Milasch a été traduit du dalmate en allemand et en grec, et sert de manuel de droit canonique à l'école théologique de Halki.

(1) Nos lecteurs se souviennent que ces principaux démêlés eurent lieu entre Henri IV et saint Grégoire VII, entre Philippe le Bel et Boniface VIII, Louis V de Bavière et Jean XXII, Charles VII et Eugène IV, Louis XIV et les papes Innocent XI et Innocent XII, enfin Joseph II et Pie VI.

(2) Ou plutôt divulgua et propagea : car l'auteur de cette formule est le comte Dr Montalembert, qui la fit graver dans sa chapelle de Laroche-en-Brenil, vers 1860.

chose contraire au droit ecclésiastique ou opposée à la constitution même de l'Eglise, tels le quatrième mariage de Léon VI et l'union avec Rome proclamée par Michel Paléologue. Malgré ces quelques conflits, l'Orient, dans son ensemble, n'en vint jamais à la négation de la doctrine traditionnelle de l'ancienne Eglise, spécialement en ce qui a trait à l'union nécessaire de l'Eglise et de l'Etat. A ce point de vue, il n'y eut jamais subordination d'une puissance à l'autre, et l'on ne sentit nullement, comme en Occident, le besoin de *concordats*.

2. *Droits respectifs de l'Eglise et de l'Etat.* — *A*. Droits exclusifs de l'Eglise. Du ressort exclusif de l'Eglise sont : *a*) la croyance et la morale chrétienne; *b*) le culte; *c*) les sacrements au point de vue de leur caractère purement ecclésiastique; *d*) l'administration intérieure de l'Eglise; *e*) l'admission des incroyants ou des hétérodoxes dans l'Eglise; *f*) l'admission des fidèles dans le clergé; *g*) l'admission dans le monachisme et l'inspection des monastères; *h*) l'administration des biens ecclésiastiques; *i*) la justice ecclésiastique; *j*) enfin la législation interne de l'Eglise.

B. Droits exclusifs de l'Etat. De la compétence exclusive de l'Etat sont au contraire : *a*) les causes civiles des laïques ou des clercs; *b*) toutes les affaires d'intérêt privé; *c*) la violation d'une loi civile; *d*) le jugement des actes de l'Eglise s'ils ont des conséquences civiles et politiques; *e*) le culte, et en particulier l'administration des sacrements, s'il arrive pareillement qu'ils aient des conséquences sociales et politiques.

C. Droits mixtes. Aux deux autorités ressortissent : *a*) la délimitation des territoires ecclésiastiques; *b*) l'érection des évêchés, des paroisses, etc.; *c*) l'institution des fêtes chômées; *d*) la construction des églises, cloîtres, cimetières et établissements ecclésiastiques, quels qu'ils soient; *e*) l'approbation du plan de ces établissements et leur conformité aux règles de l'hygiène; *f*) les écoles confessionnelles au point de vue des diplômes; *g*) la propriété des évêchés, paroisses et églises; *h*) la tenue des registres paroissiaux.

L'influence extraordinaire que l'Etat orthodoxe a prise sur l'Eglise en des matières qui ne seraient pas en rigueur de sa compétence provient d'une concession bénévole ou d'une tolérance de l'Eglise. Cette concession ou tolérance n'a pas d'inconvénient quand elle concerne des gouvernements pénétrés de l'esprit chrétien, comme l'ont toujours ou presque toujours été les gouvernements orthodoxes, et que les lois ecclésiastiques sont des lois de l'Etat au même titre que les lois civiles.

3. *Conditions modernes des rapports de l'Eglise et de l'Etat.* — L'Eglise orthodoxe, dit Mgr Milasch, continue de nos jours à professer les principes exposés ci-dessus et à s'y conformer dans les Etats orthodoxes. En cela, elle continue par suite à se séparer de l'Eglise catholique romaine qui tend à accorder une prépondérance excessive à l'Eglise à l'égard de l'Etat.

S'il s'agit des Etats non orthodoxes, les rapports de l'Eglise orientale et de l'Etat sont maintenus, mais réglés en Turquie par les divers règlements généraux de l'Eglise orthodoxe élaborés après la Hatti-Humayoun de 1856, en Autriche-Hongrie et ailleurs, par le principe de la liberté de conscience (1).

II. Rectifications et compléments.

Ainsi parle l'auteur du *Das Kirchenrecht der morgenlaendischen Kirche*. De cet exposé, il résulte clairement que l'ingérence abusive des gouvernements orthodoxes en matière ecclésiastique est toujours explicable en droit ou en fait. En outre, le tort de l'auteur, à propos de la fixation des droits de l'Eglise et de l'Etat, est d'être trop imprécis et de ne pas nous dire s'il admet la distinction de la *thèse* et de l'*hypothèse* si nettement formulée dans le droit occidental.

En thèse ou principe, les droits qu'il

(1) *Das Kirchenrecht der morgenlaendischen Kirche,* Mostar, 1905, p. 696-717.

attribue à l'Etat sont opposés à l'*autonomie* et à la *perfection* de l'Eglise comme société. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il prend le contre-pied du canoniste Vering dont il adopte ici, comme presque partout ailleurs, le programme et même la méthode didactique. Ainsi, un autre droit qu'il reconnaît à l'Etat et que le docteur allemand ne lui reconnait pas en vertu de ses principes, est celui *de fixer à chaque religion sa position et ses droits sociaux* (1).

Le lecteur a pu remarquer ensuite que Mgr Milasch ne donne pas à la dénomination de *questions mixtes* le même sens que les canonistes d'Occident (2). C'est à propos de cette doctrine célèbre que nous voulons rectifier et compléter brièvement l'enseignement du canoniste dalmate.

Les *desiderata* que nous signalons au sujet de cet enseignement proviennent de ce que Mgr Milasch connaît imparfaitement la doctrine de l'Eglise qu'il combat (3). Cette dernière n'admet pas une dépendance directe et totale (4) des souverains à l'égard du Pape, à tel point qu'ils en seraient de simples vassaux. Leur situation vis-à-vis du Souverain Pontife est celle de tous les chrétiens et procède du principe énoncé par les canonistes et théologiens orthodoxes eux-mêmes (5), à savoir que le pécheur, quelle que soit sa position sociale, est soumis au pouvoir pénitentiel de l'Eglise en cas d'infraction à la loi divine ou ecclésiastique, en sorte que (6), si le bien de ce chrétien (ou celui de la communauté) l'exige, il peut, tant au for externe qu'au for interne, être obligé de sacrifier sa position et par le fait même voir les fidèles dégagés de toute sujétion à son égard s'il était leur supérieur.

D'ailleurs, ce pouvoir indirect et exceptionnel ne découle-t-il pas du pouvoir d'excommunication? Un pécheur soumis à l'ἀφορισμὸς μέγας et mis par suite au ban de la société chrétienne, pourra-t-il se maintenir dans sa profession d'avocat, de médecin, de souverain, etc.?

Le pouvoir dont nous parlons est appelé *indirect*, et l'objet qu'il concerne est dénommé *question mixte*, parce que, d'une part, la juridiction ecclésiastique atteint une matière temporelle d'une manière *indirecte*, c'est-à-dire en vertu d'une occasion prochaine de mal moral et spirituel; de l'autre, parce que l'objet de cette juridiction est à la fois temporel et spirituel, et dépend de deux autorités, mais à des points de vue différents.

Tel est le principe ou la thèse de l'Eglise romaine. En fait, il importe de se souvenir que, jusque vers la fin du moyen âge, l'empire romain s'était reconstitué en Occident sous forme d'ethnarchie féodale présidée par le Pape et le chef du saint empire d'Allemagne, et qu'ainsi toutes les nations de l'Europe (1) étaient plus ou moins vassales du Saint-Siège et de l'empereur. Cette dépendance directe des nations et des souverains envers le Souverain Pontife est, aux yeux des théologiens et canonistes romains, un cas particulier de l'*hypothèse* et nullement l'application de la thèse considérée en elle-même (2). Mgr Milasch commet donc une méprise en voyant dans ce cas particulier,

(1) *Op. cit.*, p. 721.

(2) Il n'emploie pas l'expression de *questions mixtes*, mais les termes de *droits communs*, de *compétence commune* sont une dénomination équivalente.

(3) Avec courtoisie toutefois. Nous rendons d'autant plus volontiers hommage à cette attitude digne et respectueuse, qu'elle est plutôt rare chez les écrivains dissidents d'Orient.

(4) *In jede beziehung* « sous tous les rapports ». (*Op. cit.*, p. 699).

(5) Mgr Milasch, *op. cit.*, p. 702.

(6) L'auteur du *Das Kirchenrecht der morgenlaendischen Kirche*, pas plus que les autres canonistes orthodoxes, ne tirent cette conclusion du principe posé, mais elle en découle très logiquement. C'est à ce principe que faisait appel le pape Boniface VIII dans sa célèbre bulle *Unam sanctam*.

(1) Y compris la France elle-même, au dire de Boniface VIII (Bulle *Juxta verbum*, 1303). Beaucoup d'historiens mettent en doute l'universalité de cette vassalité.

(2) On pourrait citer en faveur de la doctrine contraire des textes de Grégoire IX, d'Innocent IV, et d'autres auteurs du moyen âge, mais ces textes énoncent une opinion privée de cette époque et non l'enseignement officiel du catholicisme.

propre au moyen âge, l'application pure et simple de la thèse ou doctrine du droit occidental.

Un autre tort que nous reprochons au savant évêque de Zara est d'oublier, à propos des ingérences abusives des souverains orthodoxes en matière spirituelle, que depuis Justinien, l'Eglise d'Orient s'est si bien mise d'accord avec l'Etat, qu'elle a par trop méconnu, du moins en pratique, que l'Eglise du Christ est une société *parfaite*, en d'autres termes, une société pleinement autonome dans son gouvernement au triple point de vue de la *doctrine*, de la *morale* et des *biens* même temporels qu'elle possède (1).

A. CATOIRE.

Constantinople.

TESSARACOSTE : CARÊME OU ASCENSION?

Dans un article publié ici même, en mars 1910, j'ai proposé de voir, dans la τεσσαρακοστή, mentionnée par le Ve canon du premier concile de Nicée, non point le Carême, mais bien le *quarantième* jour après Pâques, c'est-à-dire la fête de l'Ascension (1).

Il m'est tombé sous les yeux depuis, au cours d'autres études, quelques passages d'anciens auteurs affirmant comme moi que le nom de *Tessaracoste* ou *Tetracoste* avait été donné jadis en Orient à l'Ascension, comme le terme équivalent *Quadragésime* l'avait désignée en Occident. La présente note n'a d'autre but que de soumettre ces passages aux lecteurs à titre de *confirmatur*.

Adrien Baillet († 1703), dans *l'Histoire des fêtes mobiles* insérée dans son ouvrage *les Vies des Saints*, écrivait, au chapitre de l'Ascension :

..... L'accord où l'on était, touchant le jour qu'on devait destiner à la fête de l'Ascension, était si général par toute l'Eglise, que les Latins ne faisaient point difficulté de lui en faire porter le nom et de l'appeler la fête du *Quarantième*, comme nous le voyons en saint Augustin (Serm. CCLXVII, c. III). Les Grecs et les Orientaux en ont usé de même en beaucoup de lieux, où l'on voit que cette fête se nommait *Tessaracoste* ou *Tétracoste* (*Ap. Scalig.*, etc.), qui veut dire le quarantième jour d'après Pâques, de même que celui de Pentecôte veut dire le cinquantième, pour marquer celui de la descente du Saint-Esprit (2).

La référence de Baillet à saint Augustin est très précise. L'évêque d'Hippone, parlant aux fidèles en la solennité de la Pentecôte, leur rappelle que, dix jours auparavant, c'est-à-dire en célébrant l'Ascension, il leur a expliqué la promesse faite par le Christ d'envoyer le Saint-Esprit à son Eglise. Or, voici comment s'exprime le saint docteur :

Lorsque nous avons célébré le *quarantième* [jour après la Résurrection], rappelez-vous que nous avons dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait recommandé son Eglise avant de monter au ciel.

Quando celebravimus QUADRAGESIMAM, *recolite quia commendavimus vobis Dominum Jesum Christum Ecclesiam suam commendasse et ascendisse* (1).

Quadragesima est évidemment ici un terme compris de tous, pour désigner l'Ascension, non moins que celui de Pentecôte pour désigner l'anniversaire de la

(1) S. SALAVILLE, *la* Τεσσαρακοστή *du Ve canon de Nicée* (*325*), dans les *Echos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 65-72.

(1) Voir *Echos d'Orient*, juillet 1910, A. CATOIRE : *Deux anomalies du droit d'appel dans l'Eglise orthodoxe*, p. 219-224.

(2) A. BAILLET, *les Vies des Saints* (1re édition. Paris, 1703), 2e edition. Paris, 1739, t. IX, *Histoire des fêtes mobiles*, p. 107.

(3) S. AUGUSTIN, Serm. CCLXVII, c. III, dans MIGNE, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1250.

descente du Saint-Esprit au Cénacle.

Quant à la référence fournie par Baillet au sujet des Grecs et des Orientaux (*Ap. Scalig.*, etc.), les bibliothèques de Constantinople ne me permettent pas de l'utiliser, et je serai reconnaissant à ceux qui sont mieux outillés que moi de toutes les précisions qu'ils pourraient apporter à cette vague indication.

Benoît XIV répète les données de Baillet, auquel il renvoie d'ailleurs explicitement :

Augustinus, serm. CCLXVII, c. III, *Solemnitatem hanc* QUADRAGESIMAM *vocat, quod post dies a Resurrectione quadraginta celebretur; et lib. Constitutionum Apostolicarum, c.* XIX, *huic Festo Feria quinta destinatur quintæ post Resurrectionem hebdomadæ. Orientales* TESSARACOSTEN *seu* TETRACOSTEN *appellant, quod quadragesimum post Pascha diem significat, ut notat Bailletus loco citato* (1).

Alban Butler et son éditeur français, J. Godescard, transcrivent mot pour mot le passage de Baillet (2).

L'abbé J.-B.-E. Pascal, rédacteur du volume consacré à la liturgie dans l'Encyclopédie théologique de Migne, s'exprime d'une manière un peu plus vague, mais souscrit lui aussi à l'appellation de *Quadragésime* ou *Tessaracoste* donnée jadis à la solennité de l'Ascension.

Depuis les temps apostoliques, cette fête est célébrée le jeudi, quarantième jour après Pâques, et suit la mobilité de celle-ci; aussi la trouve-t-on fréquemment désignée dans les anciens Pères sous le nom de solennité du *Quarantième*..... Chez les Grecs, la fête de l'Ascension, qu'on appelle *Tessaracoste* ou *Quarantième*, a un rang inférieur aux solennités de premier ordre (3).

(1) BENOIT XIV, *De festis Domini nostri Jesu Christi et B. Mariæ Virginis libri duo* (Padoue, 1756), dans MIGNE, *Theologiæ Cursus completus*. Paris, 1842, t. XXVI, col. 449.

(2) J. GODESCARD, *Traité des fêtes mobiles, jeûnes et autres observances de l'Eglise, d'après l'ouvrage posthume d'Alban Butler*. Paris, 1835, p. 338 (t. XIII de la collection des mêmes auteurs : *Vie des Pères, martyrs et..... saints*).

(3) J.-B.-E. PASCAL, *Origines et raison de la liturgie catholique en forme de dictionnaire* (= MIGNE, *Encyclopédie théologique*, t. VIII : *Liturgie*). Paris, 1844, col. 82-83.

Je ne puis me faire illusion sur la valeur probante de ces citations. Pour en juger exactement, il faudrait retrouver les textes orientaux auxquels ces divers auteurs, Baillet surtout, font allusion. Il m'a paru cependant utile de mettre ces quelques passages sous les yeux des critiques, afin de provoquer précisément la recherche des textes en question.

Amené à douter qu'il s'agisse du Carême dans le Ve canon de Nicée concernant l'époque des deux conciles provinciaux annuels, je me suis cru autorisé à voir dans cette τεσσαρακοστή l'équivalent de la *Quadragesima* de saint Augustin et de quelques autres textes occidentaux. Un critique m'a répondu que τεσσαρακοστή, employé dans le sens de fête du quarantième jour après Pâques, « serait un cas unique dans la langue grecque » (1). Le même critique ajoutait : « Et dans les textes latins où *Quadragesima* le signifierait (*signifierait Ascension*), cela n'est que grâce aux mots qui l'entourent : *Die autem quadragesimarum post Pascha; festivitate quadragesimæ Ascensionis*. Par contre, *Ascensio* est utilisé couramment par les latins. » (Cf. les nombreux sermons de saint Augustin sur cette fête, *P. L.*, t. XXXVII.) (2)

Je ne conteste pas l'emploi du mot *Ascensio;* mais le terme *Quadragesima*, même isolé, désigne aussi pour saint Augustin, n'en déplaise à M. J. Deconinck, la fête de l'Ascension; la preuve en est dans le texte cité plus haut.

Quant à l'emploi analogue du grec τεσσαρακοστή, il aurait tout autant sa raison d'être que le terme correspondant de *Pentecôte*. Plusieurs auteurs sérieux, qui ne songeaient aucunement à expliquer en cela la difficulté du Ve canon de Nicée, affirment qu'il a été, de fait, utilisé en ce sens par des Pères orientaux. Cette indication m'a paru valoir la peine d'être signalée.

(1) J. DECONINCK, dans la *Revue biblique*, 1910, p. 433, n. 2.

(2) *Ibid.*

En attendant qu'on retrouve dans la littérature ecclésiastique orientale les textes visés par Baillet et Benoît XIV, signalons, pour terminer cette note, que le calendrier copte de Calcasendi, énumérant les fêtes égyptiennes du VIIIe siècle, mentionne l'Ascension dans les termes suivants : *Feria quinta Quadraginta, id est festum Ascensionis* (1). Cette manière de désigner la fête me semble suggestive : *la Ve férie des quarante jours*, le jeudi des quarante jours, autrement dit le *quarantième jour* (= τεσσαρακοστή); le nom d'Ascension ne vient ensuite que par manière explicative. L'identification entre les deux termes que j'ai proposée pour le Ve canon de Nicée ne se trouve-t-elle pas ici explicitement établie par un document oriental?

S. SALAVILLE.

Kadi-Keuï.

LES « ORIENTALIA » DE LA BIBLIOTHÈQUE JOHN RYLANDS

(*Fin* [2].)

Habent sua fata libelli. L'aphorisme s'applique parfois à des bibliothèques entières, aussi bien qu'à la destinée littéraire d'un livre quelconque. On sait par quelle série d'aventures les manuscrits de Fleury-sur-Loire passèrent aux mains de Petau, de l'Electeur palatin, de la reine de Suède, et finirent par se stabiliser à la Bibliothèque vaticane. La collection copte étudiée par M. Crum a passé par une série d'aventures assez analogues (3). Immédiatement avant son entrée dans la Bibliothèque John Rylands, ce fonds appartenait tout entier, sauf le numéro 43, à lord Crawford. Lord Crawford, à son tour, l'avait formé de deux éléments. Un premier lot lui venait de la bibliothèque bien connue de lord Lindsay. La *Bibliotheca Lindesiana* s'était elle-même enrichie des dépouilles de Tattam, à la vente qui fut faite, en juin 1860, par Sotheby, des manuscrits bohaïriques et sahidiques de l'illustre savant. Bon nombre de ces manuscrits bohaïriques figurent ici, que M. Crum a pris la peine d'identifier, ainsi que quatorze sahidiques de même provenance. Les autres avaient d'abord fait partie de la Collection J. Lee († 1866), sauf quelques feuillets sahidiques donnés à lord Crawford par le Rév. R. Lieder.

Un second fonds avait été directement acheté par le comte Crawford, en 1898, de deux marchands bien connus de Gizeh. L'on n'y trouve, à l'exception du numéro 421, aucun manuscrit bohaïrique. C'est à ce fonds qu'appartiennent tous les paryrus, ainsi qu'un assez grand nombre de parchemins et même de manuscrits sur papier. Or, il y a dans tout cela quantité de portions frustes. Il fallait un Crum, le Crum des *Ostraca*, pour les utiliser. Lui seul a le secret des trésors de patience et de sagacité qu'exige la toilette sous laquelle ils deviennent, une fois restaurés et rassemblés des quatre points de l'horizon, comme il excelle à le faire, si intéressants.

L'impossibilité de spécifier ici quoi que ce soit sans faire intervenir les documents

(1) SELDENIUS, *De synedriis*. Amsterdam, 1679, c. 15, 204. Cf. KELLNER, *Heortologie*, 3e édition. Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 19.

(2) Voir *Echos d'Orient*, septembre 1911, p. 299 sq.

(3) *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester by* W. E. CRUM. Manchester, University Press, 1909, XII-273 pages, et XII planches (137 numéros).

eux-mêmes m'interdit, on le comprend, d'entrer dans aucun détail. Il sera plus utile de donner une idée générale des matières et de la façon dont elles sont groupées. On pouvait adopter plusieurs systèmes de classement; d'abord celui que suggère la distinction des matières premières : papyrus, vélin, papier; cet ordre aurait pu réclamer la préférence s'il correspondait en même temps, dans l'espèce, à certaines données différentielles de dates ou de provenance. Il n'en est rien. Dans un autre ordre d'idées, il y avait le groupement par objets traités; il y avait l'ordre chronologique, ou bien encore la distinction des provenances premières, comme dans le Catalogue démotique, ou celle des fonds. M. Crum a préféré la distinction linguistique, les dates ou les provenances n'offrant pas toujours une base assez ferme. Il a bien fait.

Mais une fois cette distinction établie entre les trois grands groupes sahidiques, memphitiques et bohaïriques, nous retrouvons dans chaque catégorie les classements d'usage.

1. Voici comment se répartissent les manuscrits sahidiques :

Biblical : 18 articles, dont 3 seulement sont des papyrus du vie au viiie siècle. Les 15 autres sont des parchemins du vie au xie siècle, à l'exception des numéros 6 et 16, qui sont du ive-ve siècle (*Ps.* lxxxviii et *Hebr.* iv, v).

Liturgical : 43 numéros, dont 2 papyrus seulement, l'un d'une date impossible à déterminer, l'autre (une formule d'ordination), du ve-vie siècle; 18 parchemins du xe-xie siècle, sauf le numéro 22, qui est palimpseste (vie-viie s.); 22 manuscrits sur papier du xe-xie siècle. Cinq d'entre eux peuvent intéresser les musicologues. Je remarque également un *Trisagion* farci, des fragments d'Ἀκάθιστος, de tropaires pour saint Claude d'Antioche, le martyr Philothée, Dioscore d'Alexandrie, etc., rien de bien saillant.

Homilies, Epistles, etc. Papyrus : 8 (du vie-xie s.); parchemins : 13 (du xe-xie s.); papier 1 (du xixe s.).

On ne voit pas très bien, par exemple, pourquoi les homiliaires et les épistolaires, généralement considérés comme étant des livres liturgiques, et c'est bien, en effet, ce qu'ils sont, forment une catégorie spéciale.

Narratives, Acts, Martyrdoms. Papyrus : 2 (du viie-viiie et du ixe-xie s.); parchemins: 14, presque tous du xe-xie siècle, sauf un fragment de l'Apocalypse d'Adam, sous le numéro 84, que Crum propose de dater du vie-viie siècle.

Magic, Medicine. Papyrus : 31 (du vie, vie-viie et viiie, viiie-ixe s.); parchemins : 41 (vie-viie, viie-viiie, xie s.); papier : 5 (du xie s.).

Miscellaneous. Parchemins : 2, dont un fragment de vocabulaire grec-copte (xie-xiie s.); papier : 1 (xiiie-xive s.).

Legal and Financial texts. Ici tout est papyrus, et c'est certainement, avec les manuscrits des deux classes qui vont suivre, et ceux de l'avant-dernière classe, la plus importante contribution historique qu'offre aux égyptologues le fonds Rylands. Il suffit de remarquer les dates ive, ve, vie, viie, viiie siècles, où se tiennent la plupart des numéros (107) de cette catégorie. Nous allons ainsi jusqu'aux premiers temps de la conquête arabe, depuis le commencement du déclin de la domination grecque. Crum répartit les papyrus administratifs et financiers de la manière suivante. Je me borne à mentionner au passage le nombre de numéros que comprend chaque subdivision : Impôts (13), hypothèques (11), contrats (19), baux (21), récépissés de rentes (4), partages (2), ventes (6), reconnaissances (2), incertains (4).

Listes diverses, inventaires, etc. Papyrus : 39 (le plus grand nombre du viie-viiie siècle, un du ve-vie, et deux du vie-viie, les autres du ixe-xe); parchemins : 2 (du xe-xie et xie-xiie s.); papier : 3 (xie s.). Le papyrus no 238 (du viiie s.) mérite une mention à part. C'est l'inventaire du mobilier de l'église Saint-Théodore. Malheureusement, l'identification de plusieurs objets n'est pas toujours aisée. Sur quoi n'ont pas écrit les Coptes? J'ai tout à

l'heure oublié de mentionner, parmi les « manuscrits » liturgiques, un fragment de tropaire, du VIIe siècle peut-être, sur *cuir*. Ici nous trouvons sur une étoffe rose (n° 231) l'écriture d'une main du VIIe ou VIIIe siècle.

Lettres. Papier : 12 numéros ; parchemin : 1 ; papyrus : 131, parmi lesquels Crum n'en assigne pas moins de 14 au IVe-Ve siècle, 23 au VIe siècle, 28 au VIIe siècle. Bref, le plus récent, dont la date est même précise, ne descend pas plus bas que 931. C'est dire combien est précieuse cette collection de lettres, dont un bon nombre, par exemple, nous font entrer dans certains détails inédits de la vie des moines égyptiens du IVe au VIIIe siècle.

2. Les manuscrits memphitiques sont les moins nombreux. Ils ne figurent au Catalogue que pour cinq numéros, dont un sur papier (du Xe-XIe s.); les autres sont des papyrus du VIe-Xe siècle. Il n'y a pas lieu de nous y arrêter. Mais pourquoi ne pas donner résolument aux manuscrits de cette classe le nom si commode et si adéquat de memphitiques, puisque les manuscrits de la Basse-Egypte, qu'on avait ainsi désignés précédemment, ne le sont plus désormais que sous celui de bohaïriques?

3. C'est donc sous ce nom de bohaïriques que M. Crum comprend les manuscrits de ce dialecte que lui offrait la Collection Rylands. Il les groupe sous les rubriques que voici : *Biblical; Lectionaries; Liturgical; Homilies; Narratives, Acts, Martyrdoms; Philological Works; Letters*. On peut faire à cette division la même critique que ci-dessus : les lectionnaires et les homiliaires sont des livres liturgiques. Nous n'avons ici que deux papyrus, l'un appartenant à la 1re division (*Biblical*), du IXe-Xe siècle ; l'autre à la dernière. Le reste, à part dix numéros de la 5e division (*Narratives*, etc.), parchemins du IXe-Xe siècle, et les deux numéros de la 4e division (*Homilies*), même date, auxquels on peut adjoindre quelques manuscrits du XIVe siècle, ne comprend plus qu'une vingtaine de manuscrits sur papier, dont huit appartiennent au XIXe siècle, onze au XVIIIe et un au XVIIe.

Inutile d'ajouter que M. Crum, non content des restitutions patientes, des identifications et annotations de toute sorte dont il enrichit sa publication, ne s'est point encore estimé quitte envers le public, s'il ne lui donnait, par surcroît, un copieux index des noms de personnes, un autre des noms de lieux, un troisième des mots grecs et des mots étrangers, un quatrième des mots coptes, un cinquième des mots arabes, un sixième des matières, et l'on peut croire qu'il aurait fait encore plus si le souci de la discrétion, dans l'occurrence, ne l'avait emporté sur celui de la *completness*.

Inutile d'ajouter enfin que les *trustees* de la Bibliothèque John Rylands ont maintenu pour cette publication les conditions de magnificence, y compris l'appendice des planches, qui mettent hors de pair le Catalogue de leurs manuscrits démotiques.

*
* *

C'est encore le nom d'une sommité spécialiste, le titulaire de la chaire de papyrologie d'Oxford, qu'on lit en tête du Catalogue des papyrus grecs de la Bibliothèque John Rylands (1). C'est d'ailleurs le Dr Arthur S. Hunt lui-même qui avait acquis pour lord Crawford et Mrs Rylands la collection qu'il entreprend de décrire. Je dis qu'il entreprend, parce que nous n'avons ici qu'un premier volume. M. Hunt divise en deux sections les documents à faire connaître au public. Ce premier volume ne comprend que ceux de la section littéraire. Deux autres volumes, au moins, embrasseront ceux qui ne le sont pas. Dans cette seconde section, l'auteur observera l'ordre chronologique. Ainsi le premier volume à

(1) *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library. Vol. I, Literary Texts, N°s 1-61 edited by* Arthur S. Hunt, D. Lit. hon. ph. d. Kœnigsberg; hon. Litt. D. Dublin; hon. jur. D. Graz; Lecturer in papyrology in the University of Oxford, etc. With ten plates. Manchester, University Press, 1911. Grand in-4°, XII-202 pages.

paraître, espère-t-on, l'année prochaine, comprendra les documents grecs « non littéraires » des époques ptolémaïque et romaine. Les papyrus de la période byzantine viendront ultérieurement. Mais nous pouvons attendre, et nous serions bien difficiles si nous n'étions pas satisfaits de ce qu'on nous donne aujourd'hui. Je veux bien que les 200 pages in-4° monumental du Catalogue ne nous fassent connaître que 61 articles, mais aussi quels articles! Rien que leurs dates ont une singulière éloquence.

Du reste, à quoi ne peut-on s'attendre, sous ce rapport, depuis les prodigieuses trouvailles d'Oxyrhinque (Behnesa). Or, c'est de Behnesa, précisément, c'est du Fayoum, du mont Harît, d'Hibeh, d'Esmûnên que viennent nos manuscrits. Leurs dates s'échelonnent du IIIe siècle avant l'ère chrétienne au VIIe siècle après, tout au plus. En voici la répartition :

IIIe siècle avant Notre-Seigneur : 16 (*Comedy*), 39, 49 (HOMER, *Iliad*, XVI).

IIe siècle avant Notre-Seigneur : 18 (*Historical Fragment*), 33.

Ier siècle avant Notre-Seigneur : 20 (*Political Treatise*), 21 *Treatise of Physiology*, 30, 31, 32, 44 (HOMER, *Iliad*, I), 51 (HOMER, *Iliad*, XXIV), 54 (HESIOD. *Theogonia*).

Ier siècle après Notre-Seigneur : 22 *Mythological Fragment*, 24 (*Scholia* on HOMER, *Iliad*, IV), 26 *Apion*, Γλῶσσαι Ὁμηρικαί, 34, 46 (*Iliad*, IV).

IIe siècle après Notre-Seigneur : 13 (*Epic Fragment*), 15 (*Lament for a Lover*), 16 (*Comedy*), 19 (*Epitome of Theopompus, Philippica* XLVII), 23 (*Epitome of the Odyssey*), 25 (*Lexicon to* HOMER, *Iliad*, XVIII), 29a 29b (*Medical receipts*).

IIe-IIIe siècle après Notre-Seigneur : 14 (*Lyric Fragment*), 35, 52 (HOMER, *Odyssey* XI), 57 (DEMOSTHENES, *De Corona*).

IIIe siècle après Notre-Seigneur : 5 (*Epistle to Titus*, I, II), 12 (*Certificat of Pagan Sacrifice*, A. D. 250), 27 (*Astronomical Treatise*), 29 (*Medical Receipts*), 36, 38, 43 (HOMER, *Iliad*, I), 48 (HOMER, *Iliad*, V), 50 (HOMER, *Iliad*, XVIII), 59 (*Writing Exercise* : DEMOSTHENES, *De Corona*).

IIIe-IVe siècle après Notre-Seigneur : 53 (HOMER, *Odyssey*, XII-XV, XVIII-XXIV).

IVe siècle après Notre-Seigneur : 1 (*Deuteronomy*, II-III), 17 (*Epithalamium*), 28 (Περὶ παλμῶν μαντικῆ), 42 (*Latin Fragment*).

Ve siècle après Notre-Seigneur : 8 (*Liturgical Fragment*), 61 (CICERO, *In Catilinam* II).

Ve-VIe siècle après Notre-Seigneur : 3 (*Ps.* XC), 9 (*Liturgical Fragment*), 11 (*Christian Fragment*), 58 (DEMOSTHENES, *De Corona*.

VIe siècle après Notre-Seigneur : 6 (*Nicene Creed*), 7 (*Hymn*), 10 (*Hagiographical Fragment*), 41.

VIe-VIIe siècle après Notre-Seigneur : 2 (*Job*. I, V, VI), 4 (*Epistle to Romans*, XII).

En somme, ce que nous trouvons dans ce volume, en dehors des fragments scripturaires (cinq numéros, de 1 à 5) et liturgiques (nos 6 à 11), ce sont surtout des auteurs classiques, paraissant en partie pour la première fois (nos 13 à 26), en partie déjà connus (nos 43 à 61); je néglige les *Miscellaneous minor fragments* (nos 30 à 41). Comme on le voit, c'est l'*Iliade* et l'*Odyssée* qui dominent l'ensemble, c'est-à-dire les 1er, 2e, 4e, 5e, 16e, 18e, 24e chants de l'*Iliade*, les 11e, 12e à 15e, 18e à 24e chants de l'*Odyssée*, un *Epitome* de celle-ci, un lexique et des scholies pour celle-là, des Γλῶσσαι Ὁμηρικαί. Mais, à part peut-être le numéro 49 (*Iliade*, XVI), qui est du IIIe siècle avant Notre-Seigneur, l'époque à laquelle appartiennent tous ces articles homériques demeure en deçà des travaux des éditeurs alexandrins, et la question de savoir ce qu'étaient les poèmes d'Homère avant ces travaux n'avancera pas du fait de la Collection Rylands.

« LIBELLI » D'APOSTATS

Au moment où le Dr Hunt publiait son travail, on ne connaissait encore que quatre *libelli* d'apostats. Ils provenaient, sauf un, du Fayoum. Celui de Manchester, qui a la même provenance, était donc le cinquième. Cependant, à la dernière heure,

une note de M. Hunt annonçait l'édition, préparée par le Dr Meyer, du groupe qu'en possède la Bibliothèque de Hambourg, un groupe de vingt nouveaux exemplaires. Les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin qui les contiennent paraissent au moment même où j'écris ces lignes. Tous confirment les données précédemment acquises par les premières découvertes. Comme il s'agit d'un document historique du plus haut intérêt, et dont la teneur était demeurée parfaitement inconnue jusqu'en 1893, date à laquelle Krebs en présentait à l'Académie de Berlin la première révélation, je pense qu'on ne lira pas sans intérêt celui de Manchester.

Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν ἡρημένοις παρὰ Αὐρηλίας Δημῶτος ἀπάτορος μητρὸς Ἑλένης γυνὴ Αὐρηλίου Εἰρηναίου. Καὶ ἀεὶ θύουσα τοῖς θεοῖς διετέλεσα καὶ νῦν ἐπὶ παροῦσι ὑμῖν κατὰ τὰ προστεταγμένα καὶ ἔθυσα καὶ ἔσπισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημειώσασθαί μοι. Διευτυχεῖται. Αὐρηλία Δημῶς ἐπιδέδωκα. Αὐρήλιος Εἰρηναῖος ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῆς ἀγραμμάτου. Αὐρήλιος Σαβεῖνος πρύτανις εἶδόν σε θύουσαν

ἔτους α΄ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Γαΐου Μεσσίου Κυίντου Τραιανοῦ Δεκίου Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ Παῦνι κ.

Ab uno disce omnes. L'identité de la teneur des quatre *libelli* de Berlin, de Vienne, d'Alexandrie et d'Oxyrhinque, publiés en 1893, 1894 et 1907, le faisait déjà pressentir; c'est d'après un modèle uniforme qu'on établissait les certificats de sacrifice. Les vingt exemplaires de Hambourg ne laissent plus à ce sujet aucun doute. Maintenant, d'où venait cette uniformité? S'étendait-elle à tout l'empire? Les termes dans lesquels Eusèbe (*De mart. Palæst.*, IX, 2) rapporte l'édit de Maximin : Θύειν καὶ σπένδειν..... απογεύεσθαι θυσιῶν, font entrevoir en Syrie des formules semblables à celles d'Egypte. Serait-il téméraire d'en conclure que la formule elle-même était officielle, annexée peut-être à l'édit impérial et rendue obligatoire par tout l'empire?

Quoi qu'il en soit, voici les éléments dont chacune des vingt-cinq formules que nous connaissons à présent se compose invariablement. Il n'y a que les noms propres à changer. Nous avons donc premièrement la désignation générique des personnages préposés aux sacrifices : Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν ἡρημένοις, à laquelle deux ou trois documents ajoutent le nom de l'endroit où ils exerçaient leur fonction. Puis venait le nom du *libellaticus*, suivi de son adresse et quelquefois de son état civil : παρὰ Αὐρηλίας Δημῶτος ἀπάτορος μητρὸς Ἑλένης γυνὴ Αὐρηλίου Εἰρηναίου ἀπὸ ἀμφόδου Ἑλληνείου. Aurélia Démos est seule en cause. Ni son mari ni sa fille, car l'édit exigeait la participation des enfants à la mamelle, ne figurent ici comme soumis à la déclaration (1). Ils sont païens. Aurelius Ireaneus ne fait que signer pour sa femme illettrée (ἀγραμμάτου). Dans le *libellus* de l'archiduc Rénier, toute la famille y passe : παρὰ Αὐρηλίων Σύρου καὶ Πασβείου τοῦ ἀδελφοῦ καὶ Δημητρίας καὶ

(1) J'insiste sur ce détail. Ce n'était donc pas à tous les citoyens de l'empire indistinctement que s'étendait l'obligation de produire un certificat de sacrifice, puisque voici une famille de trois membres dont un seul y est soumis. Le mari de la femme qui vient de sacrifier est là pourtant, mais ce n'est pas lui qui est en cause. S'il signe pour sa femme, c'est qu'elle ne sait pas écrire, mais il a soin de faire précéder sa signature, ou du moins ce qu'il écrit, de l'affirmation que c'est elle qui présente le *libellus* : Αὐρηλία Δημῶς ἐπιδέδωκα, comme on le verra plus loin. Ni lui ni sa fille n'y sont pour rien. Le *libellus* d'Alexandrie, dans lequel on voit une femme ajouter à la déclaration rétrospective de paganisme pratiquant, commune à tous les *libelli*, celle de prêtresse de Petesuchos dans le quartier Moeris d'Arsinoé, n'est pas une preuve pour la thèse de l'universalité de l'obligation. Outre que cette preuve est détruite par l'exemple contraire que je viens de relever, rien n'empêche qu'ayant été prêtresse avant sa conversion au christianisme, cette libellatique n'ait pu naturellement renforcer la formule générale l'ἀεὶ μὲν θύων καὶ σπόνδων τοῖς θεοῖς διετέλεσα, du rappel de sa qualité de prêtresse, qualité qu'elle reprenait peut-être, après tout, en apostasiant. Ce n'était plus dès lors qu'une question de plus ou de moins. Voir cependant Paul M. Meyer, *Die libelli aus der decianischen Christenverfolgung*, dans les *Abhandlungen d. Konigl. Preuss, Akad. d. Wiss.* 1910. *Phil.-hist. Classe Anhang*, p. 19 sq. Le Dr Meyer ne paraît d'ailleurs avoir eu que sommairement connaissance de la formule de Manchester. Son mémoire était présenté le 24 novembre 1910. Le Catalogue de M. Hunt ne devait paraître que cette année 1911.

Σαραπιάδος γυναικῶν ἡμῶν ἐξωπυλειτῶν.

Autre point intéressant. Quand on ne connaissait encore que les quatre premiers *libelli* mis au jour, on était déjà frappé de voir tout ce monde s'appeler Aurelius, Aurelii, Aurelia. Avec le *libellus* de Manchester, qui fournit un nouvel Aurelius et une nouvelle Aurelia, mais surtout avec la persistance invariable de ce prénom dans les *libelli* de Hambourg, il n'y a plus moyen de se dérober à l'explication que provoque et qu'impose cette particularité. Aurelius était le prénom de Caracalla, dont quarante ans auparavant la fameuse loi Antonina donnait à tous les habitants de l'empire la qualité de citoyen romain. Or, c'était l'usage, on le sait, que les bénéficiaires étrangers de cette faveur prissent le nom du personnage qui la leur avait octroyée.

Poursuivons. La formule impériale, non contente de ramener les chrétiens au paganisme, veut annuler, réduire à néant, autant qu'il est en elle, la profession antérieure du christianisme. Il faut (κατὰ τὰ προστεταγμένα, *aliàs* προσταχθέντα, *aliàs* κελευσθέντα) protester d'abord, pour le passé, qu'on n'avait jamais cessé de sacrifier aux dieux : καὶ ἀεὶ θύουσα (*aliàs* θ. καὶ εὐσεβοῦσα, *ou bien* θ. καὶ σπένδων) τοῖς θεοῖς διετέλεσα; et le chef de famille le déclarait pour tous les siens, s'il y avait lieu, comme dans le deuxième *libellus* de Hambourg : καὶ ἀεὶ μὲν θύουσα καὶ εὐσεβοῦσα τοῖς θεοῖς σὺν τοῖς τέκνοις Αὐρηλίοις Διδύμου καὶ Νουφίου καὶ Ταᾶτος διατετελέκαμεν, après quoi venait la déclaration, l'acte précis imposé par l'édit impérial : καὶ νῦν ἐπὶ παροῦσι ὑμῖν κατὰ τὰ προστεταγμένα καὶ ἔθυσα καὶ ἔσπισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην, c'est-à-dire le sacrifice, la libation, la communion à la victime. Cela fait, on demandait aux magistrats de légaliser cette déclaration, καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημειώσασθαί μοι, puis l'on saluait : Διευτυχεῖται (*ou* Διευτυχεῖτε).

Dans le cas présent, la libellatique du papyrus de Manchester étant illettrée, c'est Aurelius Irenæus, son mari, qui parlait en son nom, comme il a soin de le dire lui-même : Αὐρήλιος Εἰρηναῖος ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῆς ἀγραμμάτου. Cependant, il est à noter que, jusque-là, la transcription de la formule est d'une autre main que la sienne. Ἔγραψα s'applique donc exclusivement à ce qu'il vient de dire et aux trois mots qui précèdent : Αὐρηλία Δημῶς ἐπιδέδωκα.

Cet ἐπιδέδωκα ne paraît jusqu'à présent figurer que dans les *libelli* des illettrés. Du moins, je ne le retrouve avec certitude (car la lecture du papyrus de Krebs me laisse des doutes) que dans le *libellus* de l'archiduc Rénier, bien entendu, comme ici, d'une autre écriture que celle du corps de la déclaration : Αὐρήλιος Σῦρος καὶ Πασβῆς ἐπιδεδώκαμεν. Ἰσίδωρος ἔγραψα ὑπὲρ αὐτῶν ἀγραμμάτων. Enfin, l'on retrouve la première main tout en bas du *libellus*. C'est elle qui écrit la date, en l'exprimant invariablement sous la forme mixte qu'on a vue plus haut : l'année de l'empereur Dèce, et le jour du mois égyptien.

Détail à noter : tous nos *libelli*, sauf un, se renferment entre le 12 et le 26 juin de la première année de Dèce. Encore faut-il ajouter que celui qui s'écarte de ces limites ne le fait pas au delà du 14 juillet. J'ajoute qu'entre cette date et le corps de la déclaration, le greffier rédacteur de la formule avait laissé libre sur le papyrus un assez large espace réservé à l'attestation du magistrat impérial. C'est l'objet d'une nouvelle formule, et cette formule, étant de protocole, ne varie d'un *libellus* à l'autre que par le nom du magistrat qui est intervenu : Αὐρήλιος Σαβεῖνος πρύτανις εἶδόν σε θύουσαν.

Les *libelli* de Hambourg sont tous homologués par les deux Aurelii Serenus et Hermas, celui de Krebs ne l'est que par un seul, Aurelius Syrus. Celui de Manchester ne l'est non plus, on le voit, que par un seul, mais il ajoute au nom d'Aurelius Sabinus, ce que nous ne lisons nulle part ailleurs, son titre de membre du prytanée.

Il est probable qu'une observation plus attentive de nos papyrus nous ferait pénétrer plus avant dans leurs secrets. Mais

déjà que de choses intéressantes n'apprenons-nous pas, rien qu'à la lecture comparée des quinze à vingt lignes dont se compose ce misérable certificat?

L'analyse matérielle et paléographique elle-même contribuerait à nous représenter la légalite romaine en exercice. Ainsi la formule était établie sur d'étroites bandes de papyrus beaucoup plus longues que larges, et dont il semble qu'on ait déterminé jusqu'au format, en vue du classement dans les archives, sans doute. Des scribes — ils n'ont jamais fait défaut en Egypte — au service des commissaires se partagaient la besogne de transcription du modèle impérial. Le Dr Meyer, ayant eu la bonne fortune d'un lot de même provenance qui le mettait à même d'en établir la statistique comparée, peut répartir entre quatre νομογράφοι de Theadelphia ses vingt *libelli*. D'autres fonctionnaires, une fois l'apostasie consommée, revêtaient l'acte du visa officiel dans la partie du papyrus demeurée libre pour ce motif. Le Dr Meyer en trouve quatre pour ses vingt *libelli*, ce qui nous fait connaître, soit par leur nom, soit par leur écriture, une dizaine d'agents officiels, mis en mouvement, rien qu'à Theadelphia, dans l'espace d'un mois à peine, pour légaliser vingt déclarations d'apostasie.

Les papyrus de Hambourg offrent encore, parfois, une particularité qu'on ne s'explique pas très bien. Je veux parler d'une signature proprement dite, celle d'Hermas, l'un des deux membres de la Commission de Theadelphia. Cet Hermas, non content de la formule qui lui fait dire avec son collègue : Αὐρήλιοι Σερῆνος καὶ Ἑρμᾶς εἴδαμέν σε (ou ὑμᾶς) θυσιάζοντα (ou θυσιάζοντας), reprenant les termes de la déclaration (ἀξιῶ ὑμᾶς ὑποσημειώσασθαι) ajoute aussitôt, en très grosse écriture onciale (tout le reste est en cursive) et en abrégeant diversement soit son nom, soit le verbe protocolaire : ЄРМ СЄСНМ (Ἑρμᾶς σεσημείωμαι).

Bref, il se dégage de toute cette mise en scène, de toute cette variété de personnages dont les diverses écritures trahissent l'intervention, je ne sais quoi de révélateur, je ne sais quelle évocation soudaine de quelques épisodes d'une persécution désespérée. Nous devenons, en quelque sorte, les témoins de l'histoire douloureuse que devait être celle des *lapsi*. Mais aussi quel intéressant formalisme centralisateur, et quel respect de la consigne paperassière de l'administration impériale ! On voit que tout était uniformément prévu, même matériellement, pour assurer *ne varietur* à l'édit furieux de l'*autocrator* l'obéissance la plus ponctuelle. Aujourd'hui même, avec nos modèles imprimés, notre nivellement, nos préfets, nos huissiers et nos gendarmes, nous ne ferions ni mieux ni pire.

On me pardonnera, j'espère, en raison de la nouveauté de ce genre de documents, la complaisance avec laquelle je me suis étendu sur le *libellus* de Manchester, auquel en ce moment même viennent s'ajouter si à propos les papyrus analogues de Hambourg, en attendant d'autres découvertes qui ne peuvent manquer.

GERMANOS GALLOPHYLLAX.

Ryde.

LA CRISE ARMÉNIENNE CATHOLIQUE

Voici bientôt un demi-siècle que l'Eglise arménienne catholique est en proie à un mal intérieur qui la ronge et la débilite. Le schisme antihassouniste, qui dura dix ans, de 1869 à 1879, n'a pas cessé de faire sentir ses effets. Une opposition sourde contre le haut clergé se manifestait de temps en temps chez certains laïques; mais, sous la férule d'Abdul-Hamid, ils n'osaient trop remuer, dans la crainte très justifiée de passer pour des révolutionnaires. La proclamation de la Constitution, en juillet 1908, leur permit de manifester publiquement leur mécontentement. Au mois d'août suivant, il se produisit dans l'église patriarcale de Saint-Jean Chrysostome, à Péra, des scènes scandaleuses; le patriarche, un vieillard infirme, Mgr Sabbaghian, fut injurié et sommé de donner sa démission. C'est ce qu'il fit quelques mois plus tard, pour le bien de la paix. On choisit pour lui succéder Mgr Terzian, évêque d'Adana, qui avait hautement pris la défense de ses compatriotes lors des massacres d'Arménie. Cette élection, désirée depuis longtemps par les catholiques arméniens, se fit à l'unanimité des suffrages. Or, moins de dix-huit mois après, la lutte reprenait de plus belle. Que s'était-il donc passé?

Pour le comprendre, il est bon de se rappeler la situation faite en Turquie aux chrétiens indigènes. Chez eux, les chefs religieux sont en même temps chefs civils, et, à ce titre, reçoivent de la Porte le *bérat* (1) d'investiture. Leur autorité civile s'étend à tout ce qui concerne le statut personnel des membres de leurs communautés : succession, séparations de biens, tutelle, curatelle, adoption, administration des écoles, des hôpitaux, etc. De plus, l'élection du patriarche se fait ordinairement — et il en est ainsi pour les Arméniens catholiques — avec le concours des laïques. En effet, l'assemblée nationale, composée en majeure partie de laïques, propose une liste de trois candidats au synode ou réunion des évêques, qui doit choisir parmi eux le chef suprême de l'Eglise.

Cette participation relative de l'élément laïque au gouvernement de l'Eglise, qu'on retrouve dans toutes les Eglises orientales, ne pouvait manquer d'accroître ses prétentions. Presque aussitôt après la révolution de juillet 1908, se réunit au patriarcat arménien catholique le Conseil administratif, sorte de parlement national, que ses promoteurs prétendaient légitime parce qu'il était conforme au règlement de 1887. Malheureusement, ce règlement provisoire, ou plutôt ce projet de règlement, n'a jamais reçu de Rome l'approbation qui lui était nécessaire. Par esprit de conciliation, Mgr Terzian entra en relation avec le Conseil administratif. L'accord ne fut pas long. Le patriarche se vit présenter un nouveau règlement encore plus opposé au droit canon que celui de 1887. Les laïques exigeaient que leur contrôle portât : 1° sur le mode de gestion des biens de la nation ; 2° sur la nécessité, pour le patriarche et les évêques, de rendre compte du produit des quêtes et des dons ; 3° sur l'emploi des fonds.

Que les laïques arméniens demandent à contrôler la manière dont les biens nationaux sont administrés, rien de plus juste, s'il s'agit des biens donnés par les Arméniens catholiques. Il paraît, d'ailleurs, que le contrôle serait des plus faciles, car la communauté, en général assez peu fortunée, ne passe point pour être très libérale envers le clergé et les églises; elle préfère compter sur les dons qui lui viennent de Rome et des catholiques occidentaux. Mais quel droit de contrôle existe-t-il pour les laïques sur les aumônes

(1) *Bérat*, diplôme d'investiture par lequel le gouvernement turc reconnaît un chef religieux et lui confère les pouvoirs civils attachés à sa dignité.

recueillies en Europe par les évêques? Ces dons s'adressent-ils à l'Eglise ou à la nation arménienne catholique? Il ne viendra à la pensée de personne qu'ils sont destinés, dans l'intention des donateurs, à servir les intérêts de la nation considérée comme telle. C'est là un bien purement ecclésiastique sur lequel l'élément laïque n'a aucun droit de contrôle.

Pour légitimer ses revendications, le Conseil administratif prétend que les évêques emploient pour leurs besoins personnels une bonne partie des subsides recueillis dans le monde entier. De plus, ils auraient acheté en leur nom — soi-disant pour la communauté — des biens *vakoufs* (1), qui, à leur mort, reviennent à l'Etat, ou des biens ordinaires, qui, étant inscrits en leur nom, vont à leurs héritiers naturels.

Le nouveau règlement proposé pour mettre un terme à ces abus, vrais ou faux, donne aux laïques un contrôle absolu sur tous les biens ecclésiastiques, quelle qu'en soit l'origine. Mgr Terzian, ne pouvant accepter ces conditions, rompit avec le Conseil administratif. Il quitta alors Constantinople, alla assister au Congrès eucharistique de Madrid, puis se rendit à Rome pour la préparation d'un concile national.

Pendant ce temps, l'assemblée laïque ne cessait de légiférer, de se répandre en invectives contre le patriarche et quelques évêques. Pour arrêter ces désordres, Mgr Terzian envoya une lettre énergique, déclarant dissoute l'assemblée et mettant les fidèles en garde contre les menées schismatiques du parti d'opposition. Au lieu de se soumettre, celui-ci causa du scandale, interdit la lecture de la lettre patriarcale dans les églises; il la fit même brûler dans la cour de l'église de Saint-Jean Chrysostome, à Péra. On se serait cru au plus beau temps du schisme anti-hassouniste. Par ordre du parti, des jeunes gens se présentèrent dans les différentes églises de la ville et des faubourgs pour empêcher la lecture de la lettre patriarcale. Il fallut l'intervention d'un policier ou d'une personne indignée (1) pour mettre à la raison ces prétendus défenseurs de l'Eglise.

Chose curieuse, en effet, que l'on retrouve au début de tous les schismes, le parti de l'opposition s'érige en champion de l'Eglise catholique, pendant qu'il couvre d'injures et de calomnies le patriarche et les évêques. Il jure fidélité au Pape, trompé, dit-il, par les prélats arméniens, et prétend qu'on veut *romaniser* l'Eglise arménienne. Il insinue même que Pie X se montrerait bien moins favorablement disposé pour les Eglises orientales que Léon XIII. Pure calomnie, mais qui indique chez ses auteurs une fâcheuse tendance au schisme dont ils menacent d'ailleurs Rome et le haut clergé arménien catholique. « Si l'on veut véritablement entreprendre à notre égard une politique de *romanisation* (?), il est à craindre que la majorité des Arméniens catholiques, pour sauver leur langue et leur tradition, ne se jettent dans les bras de l'Eglise grégorienne, et alors le schisme, qu'on paraît craindre, aura été provoqué par ceux-là mêmes qui nous accusent aujourd'hui. » (2)

Cette campagne de presse n'émut point Mgr Terzian. De Rome il convoqua, dans les premiers jours de septembre (3), tous les évêques arméniens catholiques à un concile qui devait se tenir dans la Ville Eternelle. Ce fut une nouvelle explosion de colère. Le parti de l'opposition prétendit que cette mesure était illégale et absolument contraire aux lois organiques de l'Eglise nationale, d'après lesquelles, à l'entendre, le concile doit se tenir à Con-

(1) On appelle *vakoufs* les biens destinés par leur propriétaire à en retenir une fondation pieuse. Ils ne peuvent être transmis qu'aux héritiers directs; à défaut de ceux-ci, ils deviennent propriété publique.

(1) A l'église patriarcale de Saint-Jean Chrysostome, à Péra, un des auteurs du trouble fut vigoureusement souffleté par une dame italienne, outrée du peu de respect qu'on manifestait pour le lieu saint et pour le patriarche.

(2) Journal *la Turquie*, 23 septembre 1911. Déclaration de Eram Effendi, sénateur.

(3) La lettre pontificale de convocation est datée du 30 août. Voir le texte ci-dessus, p. 321 sq.

stantinople. Leurs intrigues auprès de la Porte obtinrent un résultat : il fut interdit aux évêques de quitter le territoire ottoman sans la permission du gouvernement. Malheureusement pour les opposants, cette mesure arrivait un peu tard, la plupart des évêques se trouvaient déjà à Rome.

Pour frapper un grand coup, on réunit, toujours d'après le règlement de 1887, l'assemblée nationale universelle. Cette assemblée comprend quarante-deux membres de la capitale, dont huit ecclésiastiques, et les délégués des provinces. Les ecclésiastiques s'abstinrent de paraître. Privée de son président, qui est toujours le patriarche, l'assemblée ne se réunit pas moins le 19 septembre, et prit des décisions très graves. Tout d'abord elle vota à l'unanimité une motion affirmant énergiquement que Mgr Terzian ne pouvait être maintenu plus longtemps sur le trône patriarcal. Puis on envisagea les moyens propres à amener son départ. Trois décisions furent prises (1) :

1° Aussitôt après les fêtes du Baïram, on transmettra à la Sublime Porte un *mazbata* (2) exposant les causes de la motion votée par l'assemblée et priant le gouvernement de faire le nécessaire, c'est-à-dire d'exercer une pression énergique sur Mgr Terzian pour l'amener à donner sa démission, ou de lui retirer son bérat.

2° Envoyer au Saint-Siège un mémorandum pour exposer la question au point de vue laïque.

3° Signifier à Mgr Terzian la motion votée à l'unanimité par l'assemblée nationale, lui adresser une copie du *mazbata* envoyé à la Sublime Porte et faire appel à ses sentiments patriotiques pour qu'il donne sa démission.

Le *mazbata* transmis au gouvernement turc se base sur ce qui est dit dans le *bérat* d'investiture : « Les pouvoirs du patriarche lui sont conférés à vie tant qu'il n'agit pas contre les intérêts de l'empire et de la communauté. » Reste à savoir si le gouvernement voudra considérer les actes de Mgr Terzian comme une atteinte quelconque aux intérêts de l'empire et de la communauté. Il commence à voir clair dans ces querelles intérieures, puisqu'il vient de permettre à deux évêques de se rendre à Rome pour le concile. Il a d'ailleurs trop de soucis pour prendre parti dans cette querelle.

Pour ce qui est de la seconde décision, l'assemblée nationale a en effet envoyé au Pape, le 12 octobre, un mémoire de plus de cinquante pages, exposant les causes de la crise actuelle que traverse l'Eglise arménienne catholique et les raisons pour lesquelles s'impose la revision du statut organique. L'opposition fait valoir les griefs cités plus haut contre l'épiscopat et proteste contre les intentions de schisme qu'on lui prête (1).

Pendant que tout cela se passait à Constantinople, le concile arménien catholique se réunissait à Rome, le 15 octobre, dans l'église nationale de Saint-Nicolas de Tolentino, avec seize évêques venus de Turquie, d'Autriche et d'Italie. Quelques jours plus tard avait lieu la consécration de neuf évêques nommés directement par le Pape, dont trois titulaires.

Tout cela n'est pas pour plaire à l'assemblée nationale. La lutte devient de jour en jour plus vive contre le *locum tenens* et le *kapou-kéhaya* (2) nommés par le patriarche. On menace de supprimer la prière publique qui se fait à la grand'-messe pour le patriarche. Afin d'éviter de plus grands désordres, le clergé a dû supprimer la messe solennelle dans toutes les églises pour n'avoir pas à prononcer à haute voix le nom du patriarche.

Que résultera-t-il de cette crise? Le concile qui se tient à Rome sous les yeux du Pape, et qui est seul qualifié pour cela, va sans doute élaborer un nouveau règlement plus conforme au droit ecclésias-

(1) *La Turquie*, 23 septembre 1911.
(2) Le *mazbata* est un rapport adressé à la Sublime Porte.

(1) Journal *le Moniteur oriental*, 13 octobre.
(2) Le *kapou-kéhaya* est le représentant d'une communauté chrétienne auprès du gouvernement turc pour les affaires civiles.

tique et trancher une fois pour toutes les questions irritantes qui divisent l'Eglise arménienne catholique depuis plus de quarante ans. Quel accueil feront aux décisions conciliaires les partisans de l'opposition? Il est difficile de le prévoir. Peut-être verrons-nous se reproduire les incidents malheureux qui ont marqué en 1869 la promulgation de la Bulle *Reversurus*. Ceux qui, mal éclairés, ont cependant conservé la foi catholique, se soumettront aux décisions de Rome; les autres se sépareront, et ce sera tant mieux pour l'Eglise arménienne catholique.

R. Janin.

BIBLIOGRAPHIE

F. Nau, *Nestorius d'après les sources orientales*. Paris, Bloud, 1911. 1 vol. in-12 de 60 pages. Prix : 0 fr. 60.

M. Nau, qui a rendu au monde savant le signalé service de traduire en français le *Livre d'Héraclide*, donne, dans la présente brochure, un court aperçu sur la vie de Nestorius et l'histoire de la controverse nestorienne, en utilisant les sources orientales, et principalement le *Livre d'Héraclide* lui-même. Ces sources orientales sont fort sujettes à caution; M. Nau nous en avertit. Aussi faut-il se garder d'apprécier la controverse nestorienne d'après cette courte esquisse, où des faits importants et bien attestés sont passés sous silence et où l'on entend Nestorius faire sa propre apologie.

Pour porter un jugement équitable sur saint Cyrille et sur le concile d'Ephèse, il faut faire grande attention aux préliminaires de ce concile et ne pas oublier que le cas de Nestorius avait été préalablement examiné et tranché à Rome, non d'après les seuls rapports de saint Cyrille, mais d'après les écrits que Nestorius lui-même avait envoyés au Pape. M. Nau semble l'oublier, quand il écrit : « Parce que saint Cyrille, après avoir envoyé à Rome une traduction latine de fragments de Nestorius, avait obtenu un blanc-seing du pape Célestin, toute l'Eglise, sans exception, a reçu le premier concile d'Ephèse » (P. 36). Le petit aperçu historique donné dans le chapitre III sur ce concile est vraiment trop rapide.

M. Jugie.

A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis* (13e édition entièrement refondue). Rome, 1910, in-8°, xxxiii-748 pages.

M. Tanquerey vient de faire subir à son manuel bien connu de *Théologie fondamentale* d'importantes retouches, qui en font presque un livre nouveau. Il y a des additions opportunes, d'heureuses suppressions et un remaniement presque complet dans le plan. L'auteur a su profiter en général des travaux les plus récents sur les diverses questions qu'il étudie. Dans le traité de l'Eglise, il bataille surtout contre les protestants et ne s'occupe pas beaucoup des *orthodoxes* orientaux, bien qu'il ait mis à profit le court aperçu de M. l'abbé Charon, dans son ouvrage sur le *Quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome* et certains articles du *Dictionnaire de théologie* Vacant-Mangenot, dus à la plume des rédacteurs des *Echos d'Orient*. La lecture directe de notre revue eût sans doute fourni à M. Tanquerey des arguments plus nombreux et plus probants que les courtes indications qu'il donne pour établir que l'Eglise schismatique n'est pas la véritable Eglise.

Ces indications, d'ailleurs, ne sont pas toujours exactes. On lit à la page 504 : « Autrefois, le divorce n'était permis, dans l'Eglise grecque, qu'en cas d'adultère. Or, d'après un récent décret du saint synode de Russie, le divorce est permis à cause de la maladie incurable de l'un des conjoints ou pour incompatibilité d'humeur, etc. » Le décret du saint synode dont il est parlé

ici n'a jamais existé. Il y a eu tout au plus des projets qui n'ont pas encore été sanctionnés. On sait d'ailleurs que l'Eglise russe reconnaît trois cas de divorce : l'adultère, l'absence prolongée et la perte de tous les droits civils. Pour ce qui regarde l'Eglise grecque, je crois que l' « autrefois » de M. Tanquerey est fort ancien, l'Eglise byzantine ayant de très bonne heure toléré puis accepté les cas de divorce indiqués dans les lois civiles. Dans une récente étude sur les cas de divorce dans l'Eglise byzantine du IXe au XVe siècle, parue dans la revue russe : *la Lecture chretienne*, M. I. Sokolof en a compté une vingtaine. Les autocéphalies grecques de nos jours en pratiquent tout autant. L'Eglise bulgare en admet une dizaine.

A la même page 504, on reproche aux Russes « de reconsacrer les métropolites qui sont élevés au patriarcat ». Ce renseignement, que l'auteur a dû emprunter au P. Tondini ou à quelqu'un qui l'a copié, n'a pas grande actualité, vu qu'il y a longtemps qu'il n'y a plus de patriarches russes. Il est d'ailleurs dénué de toute valeur apologétique, le cas en question s'étant produit peut-être une ou deux fois dans une Eglise particulière, célèbre alors par son ignorance. De nos jours, il n'est pas un théologien *orthodoxe* qui soutienne que la consécration patriarcale est une répétition de l'ordination épiscopale.

Signalons encore un argument sans valeur qui court les manuels occidentaux et qui a trouvé place dans la *Synopsis* de M. Tanquerey à la page 512. Cet argument consiste à faire appel à l'existence des nombreuses sectes russes pour établir que l'Eglise orientale manque de la note d'unité. Ces sectes russes étant excommuniées et anathématisées par l'Eglise officielle, leur existence ne prouve pas plus contre l'unité de cette Eglise que l'existence des nombreuses sectes protestantes nées au sein du christianisme occidental ne détruit l'unité de l'Eglise romaine catholique. Il faut donc renoncer à cet argument sans portée et en chercher d'autres — il en existe beaucoup — pour montrer l'absence d'unité dans l'Eglise *orthodoxe* d'Orient.

M. Tanquerey paraît ignorer, p. 637, le délicat problème que soulève l'origine du symbole nicénoconstantinopolitain. Il a paru cependant là-dessus en ces dernières années de savantes études qui établissent que ce symbole ne fut pas composé, mais tout au plus approuvé par le concile de 381. Le symbole existait, en effet, avant 381. Contrairement à ce qu'affirme l'auteur, le concile d'Ephèse ignore complètement le nicéno-constantinopolitain.

M. Jugie.

L. Fendt, *Die Christologie des Nestorius*. Kempten, 1910, in-8°, VIII-120 pages.

Cette monographie comprend cinq chapitres. Dans le premier, l'auteur donne un bon aperçu sur le développement de la christologie dans l'école d'Antioche et dans l'école d'Alexandrie. Dans le second, il examine la doctrine de Nestorius d'après les écrits qui nous restent de lui, et il conclut qu'à y regarder de près, le condamné d'Ephèse n'a pas enseigné d'hérésie et n'a admis dans le Christ qu'une seule personne, la personne de Dieu le Verbe (p. 33). Les troisième et quatrième chapitres nous renseignent sur la doctrine christologique des ennemis et des amis de Nestorius, et nous font connaître les jugements que ses ennemis ont portés sur sa christologie. Le chapitre final est intitulé : *La doctrine de Nestorius considérée comme herésie*. Ce qui y est dit est assez surprenant. D'un côté, Nestorius est proclamé orthodoxe; de l'autre, saint Cyrille est salué comme le sauveur de l'orthodoxie, qui ne s'est pas battu contre une ombre. Comment concilier ces affirmations qui paraissent contradictoires? M. Fendt s'en tire en faisant remarquer que les formules nestoriennes étaient très dangereuses pour la foi, et « pouvaient, le cas échéant, étouffer la totalité des principes orthodoxes ».

Dire que Nestorius était orthodoxe tandis que ses formules ne l'étaient point est une thèse difficile à prouver, car comment connaît-on la pensée intime de Nestorius si ce n'est par les formules qu il a employées? M. Fendt, qui a écrit avant la publication du *Livre d'Héraclide*, a eu le tort d'accorder une pleine confiance à l'exégèse de M. Béthune-Baker. C'est seulement par l'étude tendancieuse de celui-ci qu'il a connu le *Livre d'Héraclide*. Il y a lieu de s'étonner qu'il ait accepté la conclusion du savant anglican sur l'orthodoxie de Nesto-

rius; il reconnaît, en effet, que Nestorius était disciple de Théodore de Mopsueste, et que celui-ci a enseigné le dualisme hypostatique dans le Christ. Le témoignage de toute l'antiquité chrétienne aurait dû l'emporter dans son esprit sur les affirmations d'un avocat tard venu du condamné d'Ephèse.

M. Jugie.

Jacquier et Bourchany, *La Résurrection de Jésus-Christ et les miracles évangéliques*. Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon. Paris, Gabalda, 1911, in-12, xxi-310 pages. Prix : 3 fr. 50.

Comme l'indique le titre, MM. Jacquier et Bourchany ont réuni dans cet ouvrage les huit conférences qu'ils ont données aux Facultés catholiques de Lyon sur la résurrection de Jésus-Christ et sur les autres miracles du Maître. Au fond, les deux auteurs ont, en effet, traité le même sujet, à savoir : *les preuves scientifiques qui nous obligent à croire à la réalité des miracles du divin Maître*. Et comme le plus grand de ces miracles est sans contredit la Résurrection du Christ, M. Jacquier s'est attaché, dans les quatre premières conférences, à établir les preuves historiques de ce premier miracle, prouvant d'abord le fait de la mort, de l'ensevelissement et de la Résurrection de Jésus, puis examinant le caractère de la foi des apôtres à cette Résurrection, et enfin discutant longuement les systèmes rationalistes relatifs à cette même Résurrection.

Cette première question élucidée, il restait à discuter le caractère historique des autres miracles du Christ. Avec plus d'éloquence peut-être, mais aussi, semble-t-il, avec moins de précision, M. Bourchany a résolu cette seconde partie du problème, établissant tour à tour la réalité historique des faits miraculeux rapportés par les Evangiles, leur caractère surnaturel, leur valeur démonstrative en faveur de l'affirmation personnelle de messianité et de filiation divine émise par Jésus, et enfin le caractère miraculeux de la sainteté incomparable du Sauveur.

Dans l'ensemble, les preuves apportées par M. Bourchany constituent certainement une démonstration au moins probante. Parfois, cependant, la conclusion tirée semble dépasser la portée des prémisses posées. Ainsi, à la page 214, du fait que, dans le récit évangélique de plusieurs guérisons, on ne dit pas que Notre-Seigneur exige la *foi* des malades qu'il guérit, l'auteur conclut que le divin Maître ne la demande jamais d'ordinaire. Pour que cette déduction fût certaine, il faudrait que, d'ordinaire aussi, l'Evangile rapporte intégralement toutes les circonstances des faits mentionnés. Or, on sait que les récits évangéliques renferment un bon nombre de lacunes. Par suite, il n'est pas impossible que l'omission des questions de Notre-Seigneur relativement à la *foi* des malades soit précisément une de ces lacunes; et, dès lors, la conclusion de notre auteur perd de sa certitude.

En somme, quand on a lu les ouvrages publiés précédemment par MM. Jacquier et Mangenot sur des questions connexes de celle-ci, on apprend peu, très peu à la lecture de ce livre. Toutefois, la forme bien littéraire de l'exposition plaira aux lecteurs qui ont horreur des argumentations trop techniques et qui, en revanche, goûtent plus volontiers cette sorte d'exégèse débarrassée du fatras de l'érudition qu'on pourrait appeler : *l'exégèse pour tout le monde*.

E. Montmasson.

G. Larigaldie, *Le vénérable Justin de Jacobis, prêtre de la Mission, premier vicaire apostolique de l'Abyssinie (1800-1860), d'après des documents inédits*. Paris, Lethielleux [1910], in-12, xxv-348 pages. Prix : 2 fr. 50.

C'est une belle figure de saint et de missionnaire que celle du vénérable Justin de Jacobis. Cet apôtre de l'Abyssinie mérite bien le titre de *héraut du Christ*, dont M. Larigaldie fait précéder la biographie qu'il nous en présente. Nos lecteurs ne pourront être que vivement intéressés à la lecture de ces pages racontant l'apostolat d'*Abouna Jacob* (c'est le nom que donnaient les indigènes au vaillant Lazariste) parmi les Abyssins. Ils y verront le dévouement du missionnaire catholique pour se faire tout à tous, en dépit des préjugés et des superstitions de son peuple, ses efforts pour la formation d'un clergé indigène et pour la renaissance de l'Eglise

d'Abyssinie. L'introduction, mise en tête du volume par M. Coulbeaux, ancien missionnaire dans le même pays lui aussi, est une garantie d'exactitude qui sera fort appréciée. Nous eussions souhaité plus d'originalité et de relief dans l'utilisation et la mise en valeur des documents.

Hormis ce défaut, de portée générale, concernant la composition et le style, je n'ai à relever, dans cet ouvrage, que des vétilles typographiques, assez nombreuses cependant pour mériter d'attirer l'attention des éditeurs. A maintes et maintes reprises, une phrase affirmative, mais commençant par la conjonction *aussi* ou quelque autre analogue, se trouve terminée par un point d'interrogation qui n'a absolument rien à faire là. Voir aux pages XIV, 52, 66, 86, 108, 109, 117, 121, 132, 133, etc. De plus, les italiques sont multipliés à l'excès et sans raison suffisante. La note placée par erreur à la page 59 doit être reportée à la page 58. Enfin, p. 98, au lieu de *inculque*, c'est *inculpe* qu'il faut lire.

S. SALAVILLE.

J. LABOURT, P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, traduction française et introduction historique*. Paris, Gabalda, 1911, in-8°, VIII-122 pages. Prix : 4 francs.

Nous avons déjà eu occasion de signaler (*Echos d'Orient*, juillet 1911, p. 221 sq.) l'important travail sur les *Odes de Salomon* fourni à la *Revue biblique* par deux collaborateurs éminents, M. l'abbé Labourt et Mgr Batiffol. Le premier s'est chargé de traduire le texte syriaque; le second, de le commenter. La réunion de ces pages, fort savantes assurément, mais de science bien catholique et de clarté bien française, vaut la peine d'être saluée avec une joie spéciale au milieu de la confusion créée jusqu'à présent par toute la littérature anglo-allemande de ce sujet neuf. Théologiens, exégètes et historiens de l'antiquité chrétienne devront désormais avoir lu ce petit ouvrage, auquel le R. P. Lagrange se félicite, à bon droit, d'avoir donné occasion. Indiquons seulement ici la conclusion de Mgr Batiffol, qui voit dans le christianisme des Odes « un mysticisme en marge de la grande Eglise, vraisemblablement le même que combat Ignace d'Antioche ». On peut le localiser en Syrie, peut-être dans la province d'Asie, et le dater de la période 100-120. Un bon *Index* eût été fort apprécié des travailleurs.

S. SALAVILLE.

P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, 5e édition, Paris, Gabalda, 1911, in-12 XXVIII-520 pages. Prix : 4 francs.

Les *Echos d'Orient* (t. XII, 1909, p. 185) ont annoncé et recommandé en son temps la première édition de ce bel ouvrage, qui restera capital. Il a eu partout le succès qu'il méritait. Traduit en allemand et en anglais, près de l'être aussi en italien et en espagnol, ce livre a provoqué de la part de M. Harnack les aveux les plus suggestifs. Aussi devons-nous féliciter à nouveau Mgr Batiffol, à l'occasion de cette cinquième édition, qui diffère des précédentes par des corrections apportées à bon nombre de notes indiquées à la page XXVII de l'introduction, et par l'addition d'un très utile *Index analytique* (p. 497-513). On aurait souhaité que cette nouvelle édition eût atténué l'aspérité de style de certains passages de lecture un peu pénible. C'eût été ajouter un avantage extérieur de plus à ce bon et beau livre, qui réalise pleinement la dédicace qu'en fait l'auteur à la sainte Eglise : *Matri Ecclesiæ*.

S. SALAVILLE.

Conférences de Saint-Etienne (Ecole pratique d'études bibliques), 1910-1911. Paris, Gabalda, 1911, in-12, 308 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce second volume des Conférences de l'Ecole biblique traite les sujets suivants : *A la recherche des sites bibliques*, par le R. P. Lagrange; *les Aryens avant Cyrus*, par le R. P. Dhorme; *la Prise de Jérusalem par les Arabes* (*638*), par le R. P. Abel; *Bonaparte en Syrie*, par le R. P. Génier; *le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé*, par le R. P. Créchet; *la Sculpture franque en Palestine*, par le R. P. Germer-Durand; *Au bord du lac de Tibériade*, par M. l'abbé Biever, missionnaire du patriarcat latin. Cette énumération de titres et d'auteurs suffit à convaincre que ce second recueil de conférences unit, non moins que son

prédécesseur, la valeur scientifique à l'intérêt et à la variété.

S. Salaville.

A. Baumstark. *Die christlichen Literaturen des Orients. I. Das christlich-aramaïsche und das koptische Schriftum. II. Das christlich-arabische und das æthiopische Schriftum; Das christliche Schriftum der Armenier und Georgier.* (*Collection Gœschen.*) Leipzig, G. J. Gœschen, 1911, 2 vol. in-16, de 134 et 116 pages. Prix : 0 mark 80 chaque volume relié.

Ces deux élégantes plaquettes renferment un excellent abrégé de l'histoire des littératures chrétiennes orientales non grecques; c'est, à savoir : la syriaque et la copte, l'arabe et l'éthiopienne, l'arménienne et la géorgienne. L'auteur, le Dr A. Baumstark, est un des orientalistes les plus distingués, auteur d'ouvrages remarquables et directeur de la revue *Oriens christianus*. C'est dire que ces courtes notices sont rédigées avec soin et compétence. Un excellent *index* sert de répertoire pour chacun des deux volumes.

S. Salaville.

X. M. Le Bachelet, S. J., *Bellarmin avant son cardinalat* (1542-1598). *Correspondance et documents*. Paris, G. Beauchesne, 1911. 1 vol. in-8° de xxxiv-560 pages. Prix : 12 francs.

Parmi les théologiens catholiques des derniers siècles qui ont exercé en Orient une influence heureuse, Bellarmin vient certainement un des premiers. Ses *Controverses* furent l'arsenal où plus d'un théologien *orthodoxe* alla puiser pour combattre les doctrines protestantes. On ne sera donc pas étonné que nous signalions ici l'important travail du R. P. Le Bachelet sur *Bellarmin avant son cardinalat*. C'est un recueil bien ordonné de lettres et de documents inédits dus à la plume du grand théologien ou se rapportant à lui. Sur 256 lettres et pièces annexes, 107 sont de Bellarmin. Les autres lui sont adressées ou le concernent de quelque manière. Les théologiens liront avec grand intérêt la correspondance échangée entre Lessius et Bellarmin à propos de la prédestination et de la grâce, et les appendices relatifs à la composition du *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus.

Toutes les pièces sont données dans la langue où elles ont été composées, en latin ou en italien. Un résumé succinct en français, placé en tête de chaque document, en fait connaître le contenu. Le R. P. Le Bachelet nous avertit dans sa préface qu'il a omis certaines lettres de caractère confidentiel et d'ordre absolument privé. Ceux qui voudraient tout savoir regretteront ces omissions, mais d'autres n'auront pas de peine à comprendre cette discrétion, le but de l'auteur n'étant pas précisément de faire connaître la vie intérieure de la Compagnie de Jésus durant la vie de Bellarmin.

M. Jugie

Adhémar d'Alès, *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas* (Extrait des *Recherches de science religieuse*, nos 2 et 3, 1911, p. 105-139, 240-265).

L'écrit mystérieux appelé le *Pasteur d'Hermas* a été diversement interprété par les critiques pour ce qui regarde la discipline pénitentielle de la primitive Eglise. Les uns y ont découvert un rigorisme exagéré proscrivant toute réconciliation ecclésiastique après le baptême. D'autres, au contraire, y ont vu une tendance à l'indulgence et un manifeste contre le montanisme naissant. M. d'Alès n'admet aucune de ces positions. Pour lui, le *Pasteur* est un document privé de la première moitié du IIe siècle, ne trahissant aucune préoccupation dogmatique ou polémique, mais ayant un caractère ascétique et parénétique. Ce caractère suffit à expliquer les contradictions apparentes que l'on remarque dans cet écrit. Le *Pasteur* est un prédicateur qui sait user d'économie, voire même de restriction mentale, et qui varie son langage suivant les auditeurs qu'il a en vue. Aux catéchumènes et aux chrétiens fervents, il semble dire qu'il n'y a pas de pardon à espérer après le baptême. Aux baptisés tombés, quels qu'ils soient, même aux homicides, aux adultères et aux apostats, il ouvre les portes de la pénitence et de la réconciliation ecclésiastique, mais pour une fois seulement. Quant aux relaps, « on ne voit pas bien ce que l'Eglise offrait, mais, sans aucun doute, elle ne les désespérait pas ».

Ces conclusions du savant professeur de l'Institut catholique de Paris nous paraissent parfaitement justifiées. On sent qu'elles sont le fruit d'une étude très personnelle du texte du *Pasteur*. Si certains critiques catholiques ont donné une interprétation différente, il semble bien que c'est parce qu'ils ont subi l'influence des auteurs protestants, qu'on est trop habitué à considérer comme des oracles quand il s'agit des origines chrétiennes.

M. Jugie.

A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fascicules V et VI (*Eglise*, — *Fin du monde*). Paris, G. Beauchesne, 1910 et 1911. Prix : 5 francs le fascicule.

Les fascicules V et VI du *Dictionnaire apologétique* renferment vingt-huit articles, dont voici les titres : *Eglise*, — *Egypte*, — *Elections épiscopales dans l'ancienne France*, — *Energie*, — *Enfance* (*Criminalité de l'*), — *Enfer*, — *Enterrements civils*, — *Epigraphie*, — *Esclavage*, — *Etat*, — *Etat (Culte d')*, — *Eucharistie*, — *Eucharistique (Epiclèse)*, — *Evangiles canoniques*, — *Evêques*, — *Evolution créatrice*, — *Evolution* (*Doctrine morale de l'*), — *Exégèse*, — *Exemption des Réguliers*, — *Expérience religieuse*, — *Extase*, — *Extrême-Onction*, — *Famille*, — *Femmes* (*Ame des*), — *Ferrer* (*Affaire*), — *Fétichisme*, — *Féticide thérapeutique*, — *Fin du monde* (*Prophétie du Christ sur la*). Il serait trop long d'apprécier une à une toutes ces études. Disons qu'en général elles sont excellentes. Nous n'avons trouvé qu'un article un peu faible, celui qui est consacré à l'Extrême-Onction ; et un article obscur, celui qui traite de l'évolution créatrice. Le système de l'évolution créatrice de M. Bergson n'est pas la limpidité même. L'auteur de l'article ne paraît pas avoir réussi à le rendre compréhensible aux profanes, qui se demandent ce que c'est que l'intuition immédiate de la vie dépassant les frontières de l'intelligence.

M. Y. de La Brière donne sur les notes de l'Eglise une étude vraiment originale, qui ne manquera pas d'attirer l'attention des apologistes et des théologiens. Ses définitions diffèrent sensiblement de celles qu'on trouve dans les manuels. La démonstration qu'il en tire nous paraît convaincante et capable d'impressionner les hétérodoxes. Sur certains détails cependant, nous ne serions pas de son avis. Nous ne croyons pas, par exemple, « que *l'unité de foi*, manifestée par la profession publique des mêmes croyances », soit chose impossible à vérifier pour chaque doctrine et dans toute l'Eglise. L'auteur n'entend la note de catholicité que dans le sens de la diffusion géographique. Le R. P. Poulpiquet a montré récemment que c'était là une conception incomplète et superficielle de la catholicité, même comme note de l'Eglise. La catholicité qualitative, *l'esprit catholique*, n'est pas une pure abstraction qui échappe à toute constatation. Elle se manifeste au dehors, non seulement par l'extension géographique, mais encore par un ensemble de faits percevables à tous les regards. L'auteur déclare, col. 1290, « que les Eglises orientales conservent la sainteté des *principes* par la doctrine et les institutions qu'elles possèdent ». Ce n'est pas tout à fait exact. Qu'il nous suffise de rappeler les nombreux cas de divorce autorisés de tout temps par l'Eglise grecque, et plusieurs de ces institutions qu'on appelle saints synodes, qui consacrent en fait les empiétements du césaropapisme dans les choses purement religieuses.

Le R. P. A. Mallon, dans l'article *Egypte* (42 colonnes), traite successivement de l'Egypte dans ses rapports avec la Bible, de la chronologie égyptienne et de la religion égyptienne. Cette étude est de tout point excellente. L'auteur maintient résolument le caractère surnaturel de certains faits bibliques contre le interprétations fantaisistes des rationalistes, que des catholiques acceptent parfois à la légère. L'article *Epigraphie* (52 col.), que l'auteur, le R. P. Jalabert, a fait tirer à part, a déjà été signalé dans cette revue. M. Paul Allard n'a pas consacré moins de 64 colonnes à l'article *Esclavage*. C'est une monographie très complète sur la question. M. J. Lebreton condense en 28 colonnes une belle défense du dogme eucharistique contre ses adversaires les plus récents, et le R. P. S. Salaville donne en 13 colonnes la fleur de ses recherches sur la question de l'épiclèse.

L'article *Evangiles canoniques*, dû à la plume de M. Lepin, compte 153 colonnes. C'est une étude magistrale, très facile à consulter, grâce à ses 325 paragraphes, por-

tant chacun son titre et son numéro. L'article *Evêques* (36 col.) étudie les origines de l'épiscopat. Les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι du Nouveau Testament doivent être considérés, d'après l'auteur, M. le chanoine Michiels, comme des prêtres, non comme des évêques. *La doctrine morale de l'évolution* (18 col.) est très clairement exposée et finement réfutée par M. l'abbé Bruneteau. Le R. P. A. Durand donne, dans l'article *Exégèse* (30 col.), d'excellents aperçus sur l histoire de l'exégèse et ses relations avec le dogme, la tradition et l'Eglise. Signalons enfin comme particulièrement dignes d'attention les articles *Expérience religieuse* (19 col.) et *Famille* (25 col.).

M. Jugie.

J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* Tome Ier : *les Religions non chrétiennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1911, in-4°, 450 pages. Prix : 7 francs.

Avec la collaboration de MM. Bros, Capart, Dhorme, Labourt, De la Vallée Poussin, Cordier, Habert, And. Baudrillart, Carra de Vaux, Touzard, Vénard, P. Batiffol, Bousquet Vacandard, Hemmer, M. Bricout a entrepris de réfuter l'*Orpheus* de M. S. Reinach en refaisant peu à peu l'histoire des religions.

Dans l'introduction au premier volume de cette étude, le directeur de la *Revue du clergé français* indique la méthode à suivre dans ces recherches. La science des religions comprendra trois parties : la première sera un simple exposé des phénomènes religieux (*hiérographie* ou histoire religieuse); la seconde, une étude des caractères permanents qui se retrouvent dans tous ces phénomènes (*hiérologie* ou phénoménologie religieuse); la troisième enfin, une synthèse méthaphysique de ce qui fait le fond des religions (*hiérosophie* ou philosophie des religions). Malgré les inévitables répétitions que nécessitera cette triple étude, la méthode est excellente, car le travail du métaphysicien et du psychologue complètera ainsi celui de l'historien qui, pour être plus précis et plus sûr, est nécessairement plus superficiel, les simples historiens étant souvent, comme on sait, de très médiocres philosophes.

Ce premier volume ne s'occupe que de l'histoire des religions non chrétiennes : religions des primitifs, des Egyptiens, des Sémites, des Iraniens, des Perses, des Indiens, des Chinois, des Grecs, des Romains, des Celtes, des Germains, des Slaves et enfin des musulmans.

Les principes de la méthode historique magistralement exposés par M. Bricout (p. 23 sq.) ont été généralement suivis par tous ses collaborateurs, bien que, en maints endroits, l'ouvrage manque quelque peu d'homogénéité, ce défaut étant la conséquence presque nécessaire de la multiplicité des auteurs. Mais, çà et là, puisqu'il s'agit avant tout d'histoire, on aurait désiré trouver plus de cohésion dans l'exposé des faits, plus de précision et aussi moins de philosophie dans ce volume, puisque pour le moment on ne se propose pas de faire la synthèse logique des religions. Ainsi, à propos de la religion égyptienne, M. J. Capart, qui parle du *Livre des Morts*, aurait dû indiquer, sinon exactement, au moins à peu près la date de la composition de ce livre, cette question étant de première importance quand il s'agit de prouver l'antiquité de la croyance des Sémites à la résurrection des morts. De même, je demanderai à M. De la Vallée-Poussin pourquoi le chapitre relatif aux religions de l'Inde est si surchargé de mots nouveaux inexpliqués, tels que *yoga* (p. 257), *érotisme* (p. 271), *dynastes* (p. 272), que bon nombre de lecteurs ne pourront comprendre sans une étude grammaticale préalable. Enfin, dans le chapitre consacré à l'islam, M. Carra de Vaux observe très judicieusement que, à s'en tenir aux données théologiques du Coran, on ne peut pas affirmer positivement que les musulmans soient fatalistes. Mais, s'ils le sont pratiquement, comme le remarque très justement aussi cet auteur, il faut bien que cette idée leur ait été inspirée ou par tel passage du Coran ou par des interprètes fatalistes de la doctrine du prophète, sinon d'où proviendrait ce fatalisme pratique? Il y a là un problème que M. Carra de Vaux a posé sans le résoudre (p. 448). Comme la solution de cette question n'est pas du domaine de l'histoire, il eût mieux valu ne pas s'en occuper ici. Du reste, le titre de l'ouvrage *Où en est l'histoire des religions?* nous oblige, par sa forme modeste, à ne pas être trop exigeant et à fermer les yeux sur certaines lacunes. Au fond, en effet, ce livre n'est qu'un *essai*

sur l'histoire des religions, essai qui a eu des précédents plus ou moins fantaisistes, essai d'ailleurs très heureux et très suggestif, qui constituera la meilleure des apologétiques pour la religion chrétienne, car cette religion n'a rien à perdre, et, au contraire, a tout à gagner à être mise en parallèle avec les autres.

En finissant, je signale à l'éditeur deux fautes typographiques. Page 5 : *histoire impartial* pour *histoire impartiale*; page 449: *le religion* au lieu de *la religion*.

E. Montmasson.

G. Constant, *Rapport sur une mission scientifique aux archives d'Autriche et d'Espagne: Etude et catalogue, critiques de documents sur le concile de Trente.* (Collection des *Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. XVIII, fasc. 5.) Paris, Imprimerie Nationale, 1910, in-8°, 364 pages.

M. G. Constant, ancien membre de l'Ecole française de Rome, publie les résultats de sa mission scientifique aux archives d'Autriche et d'Espagne. Cette mission avait pour but de rechercher les documents concernant l'histoire diplomatique du concile de Trente sous Pie IV, et plus spécialement ses rapports avec la France. On comprend dès lors l'importance et l'intérêt de cette publication pour une histoire critique de la célèbre assemblée. Aussi nous a-t-il paru utile de signaler à nos lecteurs ce très consciencieux travail.

S. Salaville.

L. Poinssot, *Nouvelles inscriptions de Dougga.* (Collection des *Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. XVIII, fasc. IV). Paris, Imprimerie Nationale, 1910, in-8°, 92 pages.

Tous ceux qui s'intéressent à l'épigraphie trouveront profit à lire ce nouveau recueil d'inscriptions trouvées à Dougga, ancienne cité romaine de la Tunisie du Nord, non loin de Teboursouk, dont les ruines ont gardé plusieurs vestiges byzantins. Pourquoi ne pas conserver à ce nom la forme romaine *Thugga*, que M. Louis Poinssot lui avait d'ailleurs laissée dans des publications antérieures?

S. Salaville.

Ugo Mioni, *La sacra Liturgia, sue origini, suo sviluppo, suo significato, suo statto attuale, Studio storico-critico.* Turin, P. Marietti, 1911, 2 vol. in-12, 431 et 423 pages. Prix : 5 francs.

Cet ouvrage, sans être complet, est un bon manuel de science liturgique à l'usage des Séminaires d'Italie. Comme l'indique le titre, c'est une étude historico-critique de la liturgie, dont on examine les origines, le développement, la signification et l'état actuel. Voici les divisions adoptées : lieux sacrés, ornements, vases et objets sacrés, messe, sacrements et sacramentaux, année ecclésiastique. L'exposé historique pourrait être plus fouillé, mais il faut reconnaître que les indications et références données sont en général bonnes et précises. Un excellent index alphabétique termine l'ouvrage.

L'auteur est souvent amené à parler des choses liturgiques grecques, et l'on ne sera pas trop étonné qu'il lui manque d'être un peu plus familiarisé avec elles. Voici quelques *errata* à relever : t. Ier, p. 17, on lit προνάον pour πρόναος; p. 121, ἐκκλήσια au lieu de ἐκκλησία; t. II, p. 48, note 1, σφραγὸς au lieu de σφραγὶς; p. 109, note 1, ἀκόλουτος au lieu de ἀκόλουθος. Fautes vénielles, somme toute, et qui n'empêchent pas ce manuel de trancher, par son esprit scientifique et critique, sur beaucoup de ses confrères.

S. Salaville.

E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, fascicules XXXII, XXXIII, XXXIV (*Duns Scot*, — *Epoux*). Paris, Letouzey et Ané, 1910 et 1911. Prix : 5 francs le fascicule.

Les trois derniers fascicules parus du *Dictionnaire de théologie catholique* contiennent, comme les précédents, les articles les plus variés sur les diverses branches de la science théologique. Avec le fascicule XXXIII (*Election* — *Emser*) se termine le quatrième volume du *Dictionnaire* : 2 500 colonnes.

Parmi les principaux articles directement dogmatiques, signalons les articles: *Eglise*, 115 col.; — *Elus* (*Nombre des*), 27 col.; — *Eminence* (*Méthode d'*), 10 col.; — *Endurcissement*, 9 col.; — *Enfer*, 92 col.; — *Epiclèse eucharistique*, 106 col. — L'étude

du R. P. Dublanchy sur l'*Eglise* est une excellente monographie où les données historiques et scolastiques sont harmonieusement combinées. L'auteur, col. 2170, enseigne catégoriquement que les prêtres schismatiques sont privés de toute juridiction pour absoudre au tribunal de la pénitence, excepté à l'article de la mort. C'est là une opinion un peu rigoriste, qui est loin d'être partagée par tout le monde. Le R. P. Romuald Souarn, dans sa *Praxis missionarii in Oriente servata*, p. 120-124, donne une solution contraire et l'appuie sur de bonnes raisons. L'article de M. Michel sur le *Nombre des Elus* paraît épuiser la question. On trouvera difficilement quelque chose de plus complet. L'article *Enfer*, par le R. P. Richard, ne mérite aussi que des éloges. Quant à l'article *Epiclèse eucharistique*, dû à la plume d'un rédacteur de cette revue, le R. P. Salaville, il sera lu avec le plus grand profit par les théologiens orientaux qui ont sur la question une doctrine différente de celle de l'Eglise catholique. L'auteur y a réuni les plus amples renseignements sur les traditions orientale et occidentale, qui lui permettent de concilier heureusement les textes en apparence contradictoires et de donner du fait liturgique de l'épiclèse une explication très satisfaisante et toute favorable à la doctrine catholique.

La théologie morale est représentée par plusieurs articles : *Egoïsme*, 4 col., court mais plein de choses; — *Empêchements de mariage*, 60 col.: — *Envie*, — *Epoux* (*Devoirs des*), etc.

Au droit canon appartiennent deux longues études très documentées sur l'*élection des évêques*, 25 col., et l'*élection des Papes*, 39 col.; à l'exégèse, les monographies sur l'*Ecclésiaste*, 28 col.; l'*Ecclésiastique*, 26 col.; la prophétie de l'*Emmanuel*, 11 col.; l'*Epître aux Ephésiens*, 26 col.; à la liturgie, les articles *Eau bénite* et *Elévation*; à l'histoire, le savant article sur l'*Epigraphie chrétienne*, 58 col.; les articles *Ebionites*, *Elcésaïtes*, *Encratites*, *Concile d'Elvire*, 20 col.; *Concile d'Ephèse*, 26 col., et un grand nombre de notices sur des Pères, des théologiens, des personnages ecclésiastiques. Citons seulement les articles *Dupanloup*, *Duperron*, *Durand de Saint-Pourçain*, *Ebed Jésus*, *Elie de Crète*, *Eckart*, 23 col.; *Elipand de Tolède*, *Ephrem*, *Epiphane*. Les articles *Durand de Saint-Pourçain* et *Epiphane* sont inférieurs au point de vue théologique. L'évêque de Salamine méritait certainement plus de deux colonnes, et il eût été d'un grand intérêt d'avoir des détails sur les opinions originales de Durand.

M. Jugie.

J. Martin, *Thomassin* (1619-1695), de la collection *Science et Religion* (*Les grands théologiens*). Paris, Bloud. 1911. 1 vol. in-12 de 128 pages. Prix : 1 fr. 20.

C'est un grand service que M. l'abbé J. Martin rend aux travailleurs en résumant les œuvres des grands théologiens français du XVIIe siècle. Après nous avoir fait connaître Pétau, il nous présente son émule, Thomassin, et analyse fort clairement les deux principaux ouvrages du célèbre Oratorien : les *Dogmata theologica* et l'*Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*. Comme historien du dogme, Thomassin n'a pas l'envergure de Pétau. La claire notion du développement dogmatique lui échappe. Aussi son interprétation des textes patristiques est-elle parfois sujette à caution. Il s'est en général attaché à mettre en lumière les questions que Pétau avait laissées dans l'ombre. Telle qu'elle est, son œuvre est d'une grande utilité, à cause des recueils de textes patristiques qu'elle renferme. Comme historien de la discipline de l'Eglise, Thomassin ne mérite que des éloges. L'*Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* reste son chef-d'œuvre. Cet ouvrage a contribué à dissiper le préjugé naïf qui dominait les esprits au XVIIe siècle sur l'immutabilité de la discipline et sur l'absolue perfection des premiers siècles.

Dans son examen de la théologie de Thomassin, M. l'abbé J. Martin n'insiste pas assez, à notre avis, sur les considérations originales et profondes de caractère proprement théologique qui constituent un des principaux mérites des *Dogmata theologica*. L'analyse du traité de l'Incarnation en particulier paraît un peu maigre. L'auteur s'est laissé guider un peu trop exclusivement par le point de vue positif. Il est vrai qu'il est difficile de tout dire dans un résumé.

M. Jugie.

J. N. W. B. Robertson, *The divine and sacred Liturgies of our Fathers among the Saints John Chrysostom and Basil the Great, edited with an english Translation*. London, David Nutt, 1886, petit in-8° de VIII-223 pages.

M. Robertson est le premier écrivain qui ait entrepris de traduire en langue anglaise nos saintes liturgies byzantines. Le nombre considérable des émigrés orthodoxes, melkites et hellènes dans les grandes villes d'Angleterre fut à ses yeux un motif urgent pour combler une lacune dans l'Eglise anglicane. Ces émigrés, en effet, avaient totalement oublié leur langue maternelle et ils n'entendaient plus que la langue anglaise. Dans son *Introductory Notice*, M. Robertson, p. VII, nous avertit que « ce manuel est spécialement destiné à l'usage des communautés grecques de Londres, de Liverpool et de Manchester. Il pourrait tout aussi bien servir aux voyageurs parlant la langue anglaise et à ceux qui assisteraient à la divine Liturgie dans les églises du rite grec en Orient ».

Peut-être aussi l'auteur a-t-il entrepris ce travail sur la requête d'un certain archimandrite hellène du nom de Hiéronymos Myriantheus, alors très influent à Londres, et à qui il dédie son livre.

M. Robertson nous donne, dans une courte *Introduction*, la division de son travail : I. La Liturgie de saint Jean Chrysostome, avec l'office complet de la Prothèse et toutes les particularités de la Messe célébrée avec le ministère du diacre, p. 1-152. II. La Liturgie de saint Basile le Grand, p. 152-198. Enfin, un *Appendice*, p. 198-223, renferme les tropaires et antiphones du commun et des principales fêtes. Parmi les formules finales dites Ἀπόλυσις, celle de la Pentecôte se trouve omise. A la page 214, une longue prière intitulée Εὐχὴ ἐπὶ Μετανοούντων n'est autre chose qu'une formule d'absolution collective et déprécative, tirée du grand Euchologe et en usage dans l'Eglise orthodoxe.

P. 216-220, sous le titre d'Ἀκόλουθία τοῦ Τρισαγίου, nous lisons le petit service funèbre que le prêtre récite à la maison du défunt avant la levée du corps. Enfin, p. 220-223, M. Robertson nous cite les hymnes que l'on chante en Grèce, à la Messe même, pour la famille royale.

Notons que dans toutes les parties de ce livre l'auteur nous donne exactement le texte grec, et en regard la traduction anglaise. Celle-ci est élégante par endroits et presque servile à certains moments. L'auteur ne semble pas être bien familiarisé avec le génie de la langue grecque. Ainsi il nous traduit toujours Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν..... par *of our Father* among *the Saints*, au lieu de *of our holy Father*, etc. Θεοτόκος est toujours rendu simplement par *Theotokos ;* Θυσιαστήριον, par *Altar* au lieu de *Sanctuary*, etc., etc. Il serait trop long de dresser la liste complète de ces inexactitudes. Par ailleurs, la typographie, tant grecque qu'anglaise, est remarquable, l'impression est soignée et le cérémonial adopté est irréprochable. On voit que l'auteur a beaucoup utilisé le *Hiératicon*, bien qu'il nous avertisse, dans l'introduction, qu'il a pris son texte grec dans l'Euchologe.

Ce livre est devenu très rare, et peut-être est-il complètement épuisé à l'heure actuelle. Durant nos voyages apostoliques dans l'Amérique du Nord, nous en avons découvert un vieil exemplaire possédé par un Syrien originaire de Zahlé et habitant Vancouver (British Columbia), dans le Sud-Ouest canadien. Cette traduction anglaise de nos saintes Liturgies a échappé au R. P. Cyrille Charon dans son excellent travail sur *le Rite byzantin*, Rome, 1909. Bientôt nous espérons donner une nouvelle traduction anglaise des trois liturgies byzantines, pour l'usage des émigrés syriens de l'Amérique septentrionale, dont la plupart n'entendent que l'anglais.

Paul Bacel.

Revue franco-bulgare, publiée par la Société des anciens élèves du collège français de Philippopoli. Rédaction et administration : Collège français, Philippopoli (Bulgarie). Trimestrielle : Bulgarie, 5 francs par an ; Union postale, 6 francs. Première année : octobre 1910-juillet 1911, in-8°, 216 pages.

Les *Echos d'Orient* se doivent de signaler à leurs lecteurs la fondation de cette revue, dont le titre même est un programme. Les directeurs du collège français Saint-Augustin, de Philippopoli, ont eu une heureuse idée en ajoutant l'enseignement écrit

de ce bulletin trimestriel à leur enseignement oral si dévoué et si apprécié. Outre d'intéressants articles littéraires, historiques, économiques concernant la Bulgarie et la France, on trouve dans ce premier volume des notes fort précises de géographie, d'ethnographie, d'archéologie, de statistique. Signalons-y notamment : les pages bien documentées sur *l'antique Philippopoli, période thrace, macédonienne et romaine,* signées Gospodinof; le *Coup d'œil ethnographique sur les Bulgares,* par N. Matéef : la *Liste des premiers souverains bulgares,* par G. Savoie; le très intéressant article *Au sein d'une « Moghila », Impressions d'un violateur de sépultures,* par un archéologue de profession, M. Georges Seure, ancien élève de l'Ecole française d'Athènes; la note très précise de M. Ch. Adam, recteur de l'Université de Nancy, sur *les étudiants slaves* à cette Université; la conférence du R. P. Privat Bélard sur *les Français à Varna en 1854,* dont le titre suffit à dire le vif intérêt; la notice sur la *Banque agricole de Bulgarie,* par G. d'Hont, directeur de l'Institut commercial franco-bulgare; celle de M. Ivanof sur *l'Académie bulgare*; celle de M. L. Santi, consul de France, sur le *Commerce d'importation en Bulgarie*; les *Actualités,* signées Miranbel, Ivanof ou d'autres noms encore.

Bien que nous n'ayons pas l'habitude de signaler, dans cette revue, les productions poétiques concernant l'Orient, nous croyons utile cependant, pour permettre aux lecteurs de se faire une idée complète de la *Revue franco-bulgare,* de mentionner les alertes et fines poésies signées : F. Guérin, P. de Chèvremont, C. Chassagne, S. Michaïlovsky, A. Lhaint.

Est-il besoin de dire, après cette énumération de titres et d'auteurs, que les *Echos d'Orient* offrent à la *Revue franco-bulgare* les plus fraternels souhaits de succès pour l'extension de la belle œuvre du collège Saint-Augustin?

Un *desideratum :* puisque la *Revue franco-bulgare* est destinée à former d'intéressants volumes que l'on aimera à garder et à consulter, la Rédaction voudra bien ne pas oublier désormais d'insérer une table des matières à la dernière livraison de l'année.

S. Salaville.

Chrysostome Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύτων, Alexandrie. Imprimerie patriarcale, 1910, in-8° xxxii-812 pages.

M. Chrysostome Papadopoulos, l'érudit professeur d'histoire ecclésiastique à l'ancienne école théologique de Sainte-Croix, nous décrit, dans ce nouvel ouvrage, les luttes et les gloires de l'Eglise de Jérusalem, des origines à nos jours.

Dans une préface assez étendue, il donne le plan de son travail et met rapidement le lecteur au courant des études qui ont été faites jusqu'ici sur Jérusalem et la Palestine en général ; nous sommes heureux de constater qu'il ne passe point sous silence les savants catholiques, laïques ou religieux qui s'en sont occupés. Il les a d'ailleurs largement mis à contribution ici et là, et nous ne pouvons que l'en féliciter.

Ce volumineux travail de 812 pages est divisé en trois parties principales.

Dans la première, nous voyons d'abord l'Eglise de Jérusalem depuis sa fondation jusqu'à Constantin; puis son âge d'or, de 326 à 451; et, finalement, le développement de la vie monastique dans son sein, de 451 à 638. C'est la période de beaucoup la plus intéressante, et l'auteur y écrit en historien assez impartial.

Avec la deuxième partie, nous assistons aux deuils successifs de l'Eglise subissant les contre-coups des invasions arabes. Elle décrit aussi la prétendue oppression que les croisés auraient exercée sur les chrétiens indigènes, et en particulier sur le clergé grec du Saint-Sépulcre. M. Papadopoulos fait, durant quelques pages, abstraction de sa qualité d'historien impartial qu'il devrait être jusqu'au bout, pour sacrifier aux préjugés de sa race.

Il est si dur aux descendants des vieux Hellènes, indépendants et fiers, de se courber sous un joug autre que celui du Turc! Et pourtant, les documents du temps nous disent assez combien doucement s'exerçait la domination franque. Cette section est close par un chapitre sur les malheurs que l'Eglise eut à subir de la part des Mameluks d'Egypte aux xive et xve siècles.

Enfin, la troisième partie, qui va de 1517 à nos jours, a surtout trait aux Lieux Saints et aux luttes quasi homériques que le haut clergé grec a dû soutenir contre les hétéro-

doxes (Franciscains, Arméniens, Coptes, Abyssins, Géorgiens, et même Jésuites), pour en conserver la jouissance.

Il paraît ressortir des différents actes émanés de la Sublime Porte pendant les quatre derniers siècles que les orthodoxes arabophones n'ont aucun droit sur les sanctuaires palestiniens. Mais nous ne trouvons pas exposés ici les moyens plus ou moins loyaux par lesquels les Hellènes obtinrent ces nombreux firmans en leur faveur. Quant aux tentatives des latins pour recouvrer les Lieux Saints, d'où leurs adversaires les avaient traîtreusement expulsés, il semble les taxer d'injustice flagrante et sacrilège. Or, quel est le plus injuste, celui qui réclame un trésor dont un voisin l'a dépouillé ou celui qui a pris le bien d'autrui et qui arrache au souverain, à prix d'argent, la sanction de son usurpation ?

Un chapitre précieux entre tous, et qui termine le livre, c'est celui qui nous parle de la confrérie grecque-orthodoxe du Saint-Sépulcre. On a peu écrit sur cette Société d'un genre tout à part; ce court abrégé de ses Constitutions fait désirer la publication de leur texte intégral.

En résumé, l'auteur a essayé de nous prouver la sainteté prééminente et le glorieux prestige de son Eglise sur les autres, et il nous a affirmé un peu gratuitement qu'elle a toujours eu un haut clergé de race et de langue grecques. Mais ce qui ressort plus que tout le reste, c'est le fanatisme anticatholique de ses prêtres, surtout depuis la chute du royaume franc. De plus, les erreurs historiques de détail, qui ne sont point rares dans ce livre, ont été plutôt voulues, car notre historien a puisé à de bonnes sources, et il lui était aisé de recourir à de meilleures encore, tant on a déjà travaillé cette partie de l'histoire byzantine.

A. Chappet.

Manuel Gédéon, Αἱ φάσεις τοῦ παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος. Constantinople, Imprimerie patriarcale, 1910, in-8°, 91 pages.

Le titre de cet ouvrage, « *les phases du débat ecclésiastique* agité *parmi nous* », devient très clair pour qui veut seulement examiner la date de sa composition : 1910, c'est-à-dire en plein régime « jeune-turc », et se rappeler que les nouveaux venus au pouvoir en Turquie ont décidé la suppression de tous les *privilèges civils* accordés aux Eglises, en particulier à la plus influente d'entre elles, l'Eglise grecque orthodoxe. On espère donc trouver ici un exposé méthodique des phases diverses par lesquelles ont passé ces privilèges depuis 1453.

Le nom de l'auteur, grand archiviste et annaliste de « la Grande Eglise », semble promettre des détails précis, basés sur des documents anciens ou même inédits.

Mais la déception n'en est que plus grande. Je ne sais pourquoi, peut-être par ce qu'il s'adresse surtout au peuple, M. Gédéon a cru utile à la cause qu'il défend de sortir du domaine des faits et de s'élever vers les hauteurs sereines de la théologie, de la philosophie, du droit canon, etc. Il se propose de montrer comment, *dans l'Eglise orthodoxe d'Orient, le pouvoir spirituel a toujours, depuis le premier siècle jusqu'au* xxe, *résisté aux envahissements successifs du pouvoir temporel.*

Par malheur, cette thèse, fût-elle vraie, ne prouverait rien dans la question présente. La Jeune-Turquie n'a pas parlé encore de s'immiscer dans le domaine spirituel de l'Eglise ; elle veut seulement mettre fin à une condition *civile* privilégiée.

C'est seulement au dernier tiers de son travail que l'auteur aborde enfin le vrai sujet du livre. Pourquoi faut-il qu'ici encore la même confusion du spirituel et du temporel entraîne l'auteur en des périodes d'un pathétique émouvant sans doute, mais qui l'empêchent de nous donner un exposé précis des privilèges civils concédés à l'Eglise orthodoxe et des phases par lesquelles ils ont passé ?

Ces réflexions générales suffiront à faire apprécier la brochure de M. Gédéon et me dispenseront de relever des erreurs de détail, comme par exemple la date 347 assignée au concile de Milan, tenu en 355.

F. Cayré.

TABLE DES MATIÈRES

QUATORZIÈME ANNÉE 1911

I. — Sommaire des livraisons.

I. *Janvier.* — *N° 86.*

I. Lettre de S. S. Pie X aux délégués apostoliques d'Orient..... 5
II. Consécration et épiclèse, d'après Chosrov le Grand, S. Salaville. 10
III. Le protévangile de Jacques et l'Immaculée Conception, M. Jugie. 16
IV. Statuts de l'exarchat bulgare (suite). 20
V. Chrysobulle de l'impératrice Théodora (1283), S. Pétridès..... 25
VI. Annexion de l'Illyricum au patriarcat œcuménique, S. Vailhé. 29
VII. Doctrine de l'Ἀπάθεια d'après saint Maxime, E. Montmasson..... 36
VIII. Le monachisme oriental, A. Catoire..... 42
IX. Pour l'union des Eglises, S. Vailhé. 48
X. La crise religieuse en Roumanie, Jean-Marie..... 51
XI. Bibliographie..... 55

II. *Mars.* — *N° 87.*

I. Nestorius jugé d'après le « Livre d'Héraclide », M. Jugie..... 65
II. Quelques superstitions liturgiques chez les Grecs, L. Arnaud..... 75
III. Formation de l'Eglise bulgare, S. Vailhé..... 81
IV. La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem, S. Pétridès.. 89
V. Décrets des Chapitres généraux des Basiliens chouérites, de 1750 à 1790, P. Bacel..... 98
VI. L'église Sainte-Euphémie et Rufinianes, à Chalcédoine, † J. Pargoire..... 107
VII. Organisation de l'Eglise grecque orthodoxe de Constantinople, E. Montmasson..... 110
VIII. Rapprochement entre le patriarcat œcuménique et l'exarchat bulgare, G. Bartas..... 116
IX. Bibliographie..... 123

III. *Mai.* — *N° 88.*

I. Le R. P. Sophrone Rabois-Bousquet, *La Rédaction*..... 129
II. Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283), † S. Pétridès..... 133
III. La primauté romaine au concile d'Ephèse, M. Jugie..... 136
IV. Prières superstitieuses des Grecs de Chimara, L. Arnaud..... 146
V. Formation de l'Eglise bulgare (fin), S. Vailhé..... 152
VI. Organisation de l'Eglise grecque-orthodoxe de Constantinople (fin), E. Montmasson..... 161
VII. Le divorce, d'après l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, A. Catoire..... 167
VIII. Statuts de l'exarchat bulgare (suite). 170
IX. Sceaux byzantins, J. Germer-Durand..... 176
X. A travers l'Orient chrétien, G. Bartas..... 178
XI. Bibliographie..... 186

IV. *Juillet.* — *N° 89.*

I. Sévérien de Gabala et le symbole athanasien, M. Jugie..... 193
II. Documents sur la rupture de l'union de Florence, † S. Pétridès..... 205
III. Inscription byzantine de Scythopolis, J. Germer-Durand..... 207
IV. A propos de la cuiller liturgique chez les Grecs, L. Arnaud..... 209
V. Statuts de l'exarchat bulgare (fin). 212
VI. L'image de la Vierge de Péramos, Th. Xanthopoulos..... 217
VII. Bulletin de liturgie et d'archéologie chrétienne, S. Salaville..... 220
VIII. Une inscription byzantine de Jéricho, S. Vailhé..... 211
IX. Vestiges byzantins dans l'art musulman, E. Montmasson..... 232

X. Statistiques monastiques des Eglises orthodoxes autocéphales, M. Jugie..... 235
XI. A travers l'orthodoxie, G. Bartas. 237
XII. Bibliographie..... 244

V. *Septembre.* — *N° 90.*

I. L'épiscopat de Nestorius, M. Jugie. 257
II. Une innovation liturgique à Alexandrie en 1702, S. Salaville. 268
III. Une inscription latine à Galata de 1418, J. Gottwald..... 270
IV. Le propre grec de Jérusalem, † S Pétridès..... 272
V. Les philopones d'Oxyrhynque au IVe siècle, S. Vailhé..... 277
VI. Un manuscrit chrétien en dialecte turc : le *Codex cumanicus*, S. Salaville..... 278
VII. Note bibliographique : deux dates pour une même édition, F. Larrivaz..... 286
VIII. Les quatre néo-martyrs d'Agrinion, L. Arnaud..... 289
IX. Le premier synode syrien de Charfé (1er décembre 1853-14 janvier 1854), P. Bacel..... 293
X. Les *Orientalia* de la bibliothèque John Rylands, G. Gallophylax. 299
XI. Organisation de la communauté grecque-orthodoxe de Kadi-Keuï, E. Montmasson..... 302
XII. Le 3e Congrès de Vélehrad, M. Jugie..... 308
XIII. Bibliographie..... 311

VI. *Novembre.* — *N° 91.*

I. Lettre de S. S. Pie X pour la convocation d'un concile arménien à Rome..... 321
II. Théologie orthodoxe et théologie catholique. A propos d'un livre récent, M. Jugie..... 323
III. Le néo-martyr Michel Mauroeidès et son office, † S. Pétridès.... 333
IV. L'homme créé à l'image de Dieu, d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza, E. Montmasson.. 334
V. Une période troublée de l'histoire de l'Eglise melkite (1759-1794). I. L'élection anticanonique d'Athanase V Jauhar (1759), P. Bacel..... 340
V. Les rapports de l'Eglise et de l'Etat d'après un canoniste orthodoxe, A. Catoire..... 352
VII. *Tessaracoste :* Carême ou Ascension ? S. Salaville..... 355
VIII. Les *Orientalia* de la bibliothèque John Rylands (fin), G. Gallophylax..... 357
IX. La crise arménienne-catholique, R. Janin..... 364
X. Bibliographie..... 367
XI. Table des matières..... 379

II. — Liste alphabétique des auteurs.

Arnaud (L.). — Quelques superstitions liturgiques chez les Grecs. 75
— Prières superstitieuses des Grecs de Chimara..... 146
— A propos de la cuiller liturgique chez les Grecs. 209
— Les quatre néo-martyrs d'Agrinion..... 289
Bacel (P.). — Décrets des Chapitres généraux des Basiliens chouérites de 1750 à 1790..... 98
— Le premier synode syrien de Charfé (1er décembre 1853-14 janvier 1854)... 292
— Une période troublée de l'histoire de l'Eglise melkite (1759-1794). I. L'élection anticanonique d'Athanase V Jauhar (1759)..... 340
Bartas (G.). — Rapprochement entre le patriarcat œcuménique et l'exarchat bulgare... 116
— A travers l'Orient chrétien. 178
— A travers l'orthodoxie... 237
Bibliographie... 55, 123, 186, 244, 311, 367
Catoire (A.). — Le monachisme oriental. 42
— Le divorce, d'après l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe..... 167
— Les rapports de l'Eglise et de l'Etat d'après un canoniste orthodoxe... 352
Gallophylax (G.). — Les *Orientalia* de la bibliothèque John Rylands.....299, 357
Germer-Durand (J.) — Sceaux byzantins. 176
— Inscription byzantine de Scythopolis..... 207
Gottwald (J.). — Une inscription latine à Galata de 1418..... 270

JANIN (R.). — La crise arménienne-catholique..... 364
JEAN-MARIE. — La crise religieuse en Roumanie..... 51
JUGIE (M.). — Le protévangile de Jacques et l'Immaculée Conception..... 16
— Nestorius jugé d'après le « Livre d'Héraclide »..... 65
— La primauté romaine au concile d'Ephèse..... 136
— Sévérien de Gabala et le symbole athanasien.... 194
— Statistiques monastiques des églises orthodoxes autocéphales..... 235
— L'épiscopat de Nestorius. 257
— Le 3e Congrès de Vélehrad. 308
— Théologie orthodoxe et théologie catholique. A propos d'un livre récent. 323
LARRIVAZ (F.). — Note bibliographique : Deux dates pour une même édition..... 286
MONTMASSON (E.). — Doctrine de l'Ἀπάθεια, d'après saint Maxime... 36
— Organisation de l'Eglise grecque orthodoxe de Constantinople ... 110, 161
— Vestiges byzantins dans l'art musulman..... 232
— Organisation de la communauté grecque orthodoxe de Kadi-Keuï.... 302
— L'homme créé à l'image de Dieu, d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza..... 334
† PARGOIRE (J.). — L'Eglise Sainte-Euphémie et Rufinianes à Chalcédoine..... 107
† PÉTRIDÈS (S.). — Chrysobulle de l'impératrice Théodora (1283). 25
† PÉTRIDÈS (S.). — La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem..... 89
— Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283). 163
— Documents sur la rupture de l'union de Florence. 205
— Le propre grec de Jérusalem..... 272
— Le néo-martyr Michel Mauroeidès et son office... 333
PIE X (S. S. le Pape). — Lettre de S. S. Pie X aux délégués apostoliques d'Orient..... 5
— Lettre pour la convocation d'un concile arménien à Rome..... 321
RÉDACTION (La). — Le R. P. Sophrone Rabois-Bousquet..... 129
SALAVILLE (S.). — Consécration et épiclèse, d'après Chosrov le Grand..... 10
— Bulletin de liturgie et d'archéologie chrétienne... 220
— Une innovation liturgique à Alexandrie, en 1702. 268
— Un manuscrit chrétien en dialecte turc : le *Codex cumanicus*..... 278
— *Tessaracoste :* Carême ou Ascension ?..... 355
VAILHÉ (S.). — Annexion de l'Illyricum au patriarcat œcuménique..... 29
— Pour l'union des Eglises. 48
— Formation de l'Eglise bulgare.....81, 152
— Une inscription byzantine de Jéricho..... 211
— Les philopones d'Oxyrhynque au IVe siècle... 277
XANTHOPOULOS (TH.). — L'image de la Vierge de Péramos.... 217

III. — BIBLIOGRAPHIE.

ABEL (F. M.). — *Une croisière autour de la mer Morte*..... 63
ALÈS (ADHÉMAR D'). *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas.* 371
— *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (fasc. V et VI)..... 372
ARABANTINOS (P.). Ἠπειρωτικὸν γλωσσάριον. 190
ARCHATZIKAKIS (J.). — Αἱ κυριοτέραι ἑορταὶ ἐν τῇ ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ..... 225
BACHELET (X. M. Le). — *Bellarmin avant son cardinalat (1542-1598)*..... 371
BANG (W.). — *Beitrœge zur Erklœrung des komanischen marienhymnus. — Ueber einen komanischen Kommunionshymnus. — Zur Kritik des Codex Cumanicus. — Beitraege zur Kritik des Codex Cumanicus. — Turkologische Epikrisen. — Altaische Streiflichter.* 314
BASSI (D.), E. MARTINI (D.). — *Disegno storico della vita e cultura greca*.... 192
BATIFFOL (P.). — *Histoire du bréviaire romain*..... 226

Batiffol (P.). — *Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, traduction française et introduction historique* 370
— *L'Eglise naissante et le catholicisme.* 370
Battandier (A.). — *Annuaire pontifical catholique*, 14e année..... 246
Baudrillart, A. Vogt, U. Rouziès. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (fasc. II-IV). 127, 256
Baumstark (A.). — *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* 224
— *Die Konstpol. Messliturgie vor dem IX Jahrh*..... 226
— *Die christlichen Literaturen des Orients* 371
Beccari (C.). — *Notizia e Saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli* XVI, XVII, e XVIII..... 56
— *Il Tigré descritto da un missionario gesuita del secolo* XVII 57
Bonelli (L.), Iasigian (S.). — *Il turco parlato (lingua usuale di Costantinopoli) : Cenni grammaticali, dialoghi e vocabolario italiano-turco* 314
Borgomanero (J.). — *Quæstiones practicæ theologiæ moralis ad usum missionariorum præsertim orientalium regionum* 188
Bourchany, voir Jacquier 369
Bricout (J.). — *Où en est l'histoire des religions?* T. Ier : *les Religions non chrétiennes*..... 373
Cabrol (F.), H. Leclercq. — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (fasc. XX-XXIV).... 223-229, 312
Camerlynck (A.). — *Commentarius in Actus Apostolorum* 123
— *Commentarius in Epistolas catholicas*..... 123
— *Compendium introductionis generalis in Sacram Scripturam*..... 247
Casamichela (J. de). — *De Primatu Romanæ Sedis necnon de perpetuitate ejusdem primatus in romanis pontificibus.* 320
Chaine (M.). — *Un monastère éthiopien à Rome au* XVe *et au* XVIe *siècle, San Stefano dei Mori*..... 311
Charland (P.-V.). — *Madame Saincte Anne et son culte au moyen âge*..... 248
Charon (C.). — *Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du* VIe *siècle jusqu'à nos jours*..... 318
Clément (J.-H.-M.). — *La représentation de la Madone à travers les âges*..... 190
Compernass (J.). — *Deukmaeler der griechischen Volksprache für sprachwissenschaftliche Uebungen und Vorlesungen* 249
Conférences de l'Ecole biblique 56, 370
Connolly (H.). — *A Homily of Mar Jacob of Serûgh on the memorial of the departed and on the eucharistic loaf.* 256
Constant (G.). — *Rapport sur une mission scientifique aux archives d'Autriche et d'Espagne : Etude et catalogue, critiques de documents sur le concile de Trente*..... 374
Diehl (Ch.). — *Manuel d'art byzantin.* 127
Diettrich (G.). — *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung, aus dem Syrischem ins Deutsche übersetzt und mit einen Kommentar versehen*..... 222
Doelger (Fr. J.). — *Ἰχθύς, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit.*, I... 229
Ebersolt (J.). — *Le grand palais de Constantinople et le Livre des cérémonies*..... 125
— *Sainte-Sophie de Constantinople*.. 126
Ecole biblique de Saint-Etienne.
— *Conférences de* 1909-1910..... 56
— *Conférences* 1910-1911..... 370
Eustratiades (S.). — Πανδέκτη Νικολάου Καρατζᾶ..... 190
Fabre (A.). — *Pages d'art chrétien*.... 318
Fendt (L.). — *Die christologie des Nestorius*..... 368
Franchi de' Cavalieri et J. Lietzmann. *Specimina codicorum græcorum Vaticanorum*..... 61
Gédéon (M.). — Αἱ φάσεις τοῦ παρ'ἡμῖν ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος..... 378
Giron (N.). — *Notes épigraphiques. (Damas, Alep, Orfa)*..... 311
Gloubokovskii (N. N.). — *Bogoslovskaia entsiclopediia*..... 186
— *Istoritcheskoé pologénié i znatchénié litchnosti Théodorita, épiscopa Kirrskago*..... 319
Gottwald (J.). — *Les faits principaux de l'histoire byzantine par ordre chronologique*..... 249
Gougaud (L.). — *Les chrétientés celtiques*..... 224
Grapin (E.). — *Eusèbe : Histoire ecclésiastique* (l. V-VIII)..... 250
Grégoire (H.). — *Notes épigraphiques.* 190
Grégoire de Naregh (Saint). — *Discorso panegirico alla Beatissima Vergine Maria*..... 245
Herbigny (M. d'). — *Un Newman russe, Vladimir Soloviev*..... 316
Huber (R.). — *Empire ottoman. Carte statistique des cultes chrétiens*..... 55
Iasigian (S.), L. Bonelli. — *Il turco parlato (lingua usuale di Constantinopoli)*..... 314
Jacquier (E.). — *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*..... 252

JACQUIER et BOURCHANY. — *La Résurrection de Jésus-Christ et les miracles évangéliques*..... 369
JALABERT (L.). — *Epigraphie*..... 188
KAER (P.). — *San Doimo vescovo e martire di Salona nell' archeologia e nell' agiographia*..... 189
KARABINOV (J.). — *Postnaïa Triod, istoritcheskiy obzor eia plana, sostava, redaktsiy i slavianskikh perevodov*.. 227
KELLNER (K. A. H.). — *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den æltesten Zeïten bis zur Gegenwart*..... 255
— *L'année ecclésiastique et les fêtes des Saints dans leur évolution historique*..... 225
KERGORLAY (J. DE). — *Sites délaissés d'Orient : Du Sinaï à Jérusalem*..... 63
KIRCH (C.). — *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ in usum scholarum*..... 244
KORABLEV. — Voir REGEL..... 191
KROSE (H.-A.). — *La statistique des missions catholiques*..... 251
KURTZ. — Voir REGEL..... 191
LABOURT (J.). — *Les Odes de Salomon*.. 370
LAMBAKIS (G.). — Οἱ ἑπτὰ ἀστέρες τῆς ἀποκαλύψεως..... 62
LAMPROS (S.). — Ἀργυροπουλεῖα..... 250
LARIGALDIE (G.). — *Le vénérable Justin de Jacobis, prêtre de la Mission, premier vicaire apostolique de l'Abyssinie (1800-1860), d'après des documents inédits*..... 369
LAZAR (V.). — *Die Sudrumaenen der Turkei und der angrenzenden Laender*..... 247
LECLERCQ (H.). — Voir CABROL..223-229 312
LEROY (H.). — *Jésus-Christ, sa vie, son temps*..... 254
LIETZMANN (J.). — Voir P. FRANCHI DE' CAVALIERI..... 61
LIETZMANN (H.). — *Liturgische Texte zur Geschichte der orientalischen Taufe und Mess im* III *und* IV *Jahrhundert*.. 223
— *Liturgische Texte*, VI : *Die klementinische liturgie ans den Constitutiones Apostolorum* VIII, *nebst Anhaengen*..... 223
LÉMANN (A.). — *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël*..... 313
LOESCHCKE (G.). — *Jüdisches und Heidnisches im chistlichen Kult*..... 220
MAAS (P.). — *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts*..... 226
MANGENOT (E.). — *La Résurrection de Jésus*..... 253
MANGENOT (E.). — *Dictionnaire de théologie catholique* (fasc. XXXII, XXXIII, XXXIV)..... 374
MARINI (N.). — *Le Macchie apparenti nel grande Luminare della Chiesa greca, S. Giovanni Crisostomo*..... 319
MARTIN (J.). — *Thomassin (1619-1695)*. 375
MARTINI (E.) et D. BASSI. — *Disegno storico della vita e cultura greca*.... 192
MARUCCHI (O.). *Epigrafia cristiana, Trattato elementare con una silloge di antiche iscrizioni cristiani principalmente di Roma*..... 228
MEESTER (P. DE). — *Le Collège pontifical grec de Rome*..... 64
— *Mélanges de la Faculté orientale*, de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. 58
MICHEL (C.). — *Evangiles apocryphes*... 191
MIGEON (G.). — *Manuel d'art musulman*. 186
MILLET (G.). — *Monuments byzantins de Mistra*..... 55
MIONI (U.). — *La sacra Liturgia, sue origini, suo sviluppo, suo significato, suo statto attuale, Studio storico-critico*..... 374
NETZAMMER (R.). — *Der Bau der Rumœnischunierten Kirche in Bukarest*.... 317
NETZER (A.). — *Introduction de la messe romaine en France, sous les Carolingiens*..... 224
NAU (F.). — *Nestorius d'après les sources orientales*..... 367
ORELLI (C. VON). — *Allgemeine Religions geschichte*..... 318
PALMIERI (A.). — *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiæ græco-russicæ) ad lumen catholicæ doctrinæ examinata et discussa*. T. I. *Prolegomena*. 323
PAPADOPOULOS (C.). — Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων..... 377
PARY (R.). — *La fin du monde est proche, démonstration de cette vérité par des témoignages tirés de la Sainte Ecriture*..... 124
PÈGUES (TH.). — *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. IV et V.... 320
PEETERS (P.) et MICHEL (C.). — *Evangiles apocryphes. I. Protévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu, Evangile de Thomas, Histoire de Joseph le charpentier* (collection *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*)..... 191
PETIT (L.) et W. REGEL. — *Actes de l'Athos*. III. *Actes d'Esphigménou*... 191
PÉTRIDÈS (S.). — *Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits*..... 62
PIE X. — *Actes de S. S. Pie X*..... 60
POINSSOT (L.). — *Nouvelles inscriptions de Dougga*..... 374

948014

RABBATH (A.). — *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. II, fasc. I 60
RAUSCHEN (G.). — *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*..... 256
REGEL (W.), E. KURTZ et B. KORABLEV. — *Actes de l'Athos*, IV. — *Actes de Zographon. Actes d'Esphigménou* ... 191
Revue franco-bulgare..... 376
ROBERTSON (J. N. W. B.). — *The divine and sacred Liturgies of our Fathers among the Saints John Chrysostom an Basil the Great, edited with an englisch Translation* 376
ROUZIÈS (U.). — Voir BAUDRILLART.. 127 256
RUSSO (D.). — *Studii si critice*..... 240
SALADIN (H.), G. MIGEON. — *Manuel d'art musulman* 186
STAERK (W.). — *Altjüdische liturgische Gebete ausgewaehlt und mit Einleitungen herausgegeben* 221
— *Der Mischnatraktat Berakhoth in vokalisiertem Text, mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen*..... 221
SCAGLIA (SIXTUS). — *Notiones archæologiæ christianæ disciplinis theologicis et liturgicis coordinatæ*..... 228
SCHUBART (G.). — *Papyri græcæ Berolinenses*..... 319
SÉVÉRAC (J.-B.). — *Vladimir Soloviev*.. 315
SOUARN (R.). — *Praxis missionarii in Oriente servata*..... 251
TANQUEREY (A.). — *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 13e édition. 367
TIXERONT (J.). — *Histoire des dogmes : de saint Athanase à saint Augustin (318-430)*..... 312
UNGNAD (A.) et STAERK (W.). — *Die Oden Salomos aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen*..... 221
VOGT (A.). — Voir BAUDRILLART.....127 256
ZOLOTAS (E. G.). Βραχεῖαι ἐπανορθώσεις καὶ προσθῆκαι εἰς τὰς ἐν τῷ παρόντι τόμῳ Χιακὰς ἐπιγραφὰς καὶ νέαι τινὲς ἐπιγραφαί..... 245
— Βυζαντιακὸς δακτύλιος ἐν Χίῳ.. 246

1462-11. — Imp. P FERON-VRAU, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe. — *Le gérant* : E. PETITHENRY.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Echos d'Orient.

v.14 (1911)